

د: كارم محمود عزيز

الأسطورة والحكاية الشعبية

في العهد القديم

الأســــطورة

والحكاية الشعبية فى العهد القديم

تاليف

د. كارم محمود عزيز

الطبعة الأولى
٢٠٠١م



عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية
ĒIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

تصميم الغلاف : وائل أحمد محمود

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

- ٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع - تليفون - فاكس ٣٨٧١٦٩٣

Publisher: ÉIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St., Alharam - A.R.E. Tel : 3871693

إهــداء

إلى :

كل القابضين على جمر الحق وشوك الحقيقة

لكم وحدكم وحسب ،

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمــــة

العهد القديم - تمييزاً له عن مفهوم «العصور القديمة» - هو مجموعة من الأسفار المقدسة التى تشكل فى مجموعها كتاب اليهودية المقدس؛ الذى يطلق عليه- على سبيل الخطأ الشائع- «التوراة»، رغم أن التوراة فى واقعها ليست سوى القسم الأول من العهد القديم، علاوةٍ على قسمين آخرين ، قسم قوامه خمسة أسفار من بين تسعة وثلاثين سفراً هى قوام العهد القديم .

وقد ظلت أسفار العهد القديم - على مدى ما يقرب من ستة عشر قرنًا[1] تقريبًا - تتمتع بقداسة كبيرة فى الأوساط اليهودية، ثم بعد ذلك فى الأوساط الأوروبية المسيحية، قداسة اقتربت إلى حد بعيد من مفهوم «التابو»، وهو ما حال دون دراسة هذه الأسفار دراسة تحليلية نقدية مدققة ، على الرغم مما فيها من الكثير من مواضع النقد والجدل.

وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، ظهر علم جديد عرف بعلم «نقد الكتاب المقدس» ، وهو العلم الذى تناول- بالتحليل والنقد- نصوص الكتاب المقدس بعهديه: القديم (التوراة وبقية الأسفار) والجديد (الأناجيل والرسائل) ، وبخاصة نصوص العهد القديم . وأثمرت جهود كل من : «كارلشتاد » و« أستروك» و«إلجنْ» و« سبينوزا » و« ڤلهاوزن» وغيرهم من علماء الكتاب المقدس نتائج هامة؛ أسهمت فى طرح رداء القداسة عن الكثير من نصوص العهد القديم. ومن أبرز هذه النتائج : التشكيك فى نسبة أسفار التوراة الخمسة إلى موسى، ورد مصادر التوراة إلى أربعة مصادر متباينة الرواة والمكان والزمان، والتشكيك فى نسبة أسفار بعينها - كلها أو بعضها (كسفر إشعيا) - إلى مؤلف واحد ، وكذلك التشكيك فى زمن تحرير بعض الأسفار (كسفر دانيال) ، وشعبية الكثير من قصص العهد القديم .

١- من نهاية القرن الأول الميلادى (تاريخ اعتماد لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم) وحتى القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلادى (تاريخ ظهور علم نقد الكتاب المقدس) .

وقد شجعت هذه النتائج على دراسة نصوص العهد القديم برؤية جديدة تتكىء على التحليل النقدى، لا على التسليم المباشر والاعتقاد الجازم بما ورد فى هذه النصوص. ومن هنا، فقد وجد الأنثروبولوجيون وعلماء الفولكلور مادة خصبة فى نصوص العهد القديم، فخرجت العديد من الدراسات التى أبرزت المعتقدات والعادات الشعبية فى تلك النصوص وردّتها إلى منابعها الأولى، كما تناولت بعض الدراسات ملامح الأدب الشعبى فى العهد القديم .

ومن أبرز الدراسات التى قُدّمتْ فى هذا المجال، دراسة العالم الإنجليزى «سير جيمس فريزر» المعنونة بـ (الفولكلور فى العهد القديم)، وهى دراسة قيمة تلقى الضوء على الملامح الشعبية فى العهد القديم، وإن كان «فريزر» قد ركز فى دراسته على جانبى المعتقدات والعادات الشعبية والطقوس، ولم يتناول النصوص من حيث كونها أدبًا شعبيًا ، وإن كانت الترجمة العربية لكتاب فريزر (التى قامت بها الدكتورة نبيلة إبراهيم) ترجمة للطبعة المختصرة للكتاب ، كما أشارت فى مقدمة الترجمة العربية، بحيث لايمكننا الحكم النهائى على كتاب فريزر إلا بعد الاطلاع على الطبعة الإنجليزية الكاملة.

وإن كنا نعترف بالفضل لـ «فريزر» وأمثاله ، إلا أن الموضوع «الفولكلورى» فى العهد القديم لايمكن أن تسعه دراسة واحدة لمؤلف واحد ، بل يحتاج إلى العديد من الدراسات المتخصصة الدقيقة ؛ التى يتناول كل منها موضوعًا فولكلوريًا بذاته ؛ مستقلاً عن بقية الموضوعات، حتى يتسنى للباحث المدقق أن يتحرى الدقة فى بحثه فى موضوع واحد، ولايتشتت ذهنه عندما ينصرف إلى أكثر من موضوع . فاستخلاص المعتقدات أو العادات الشعبية من نصوص العهد القديم وردُّها إلى أصولها الأولى وتتبع تطورها والتغير الذى طرأ عليها عندما طرحتها العقلية الإسرائيلية، لهو عملية تختلف عن محاولة تصنيف نص قصصى فى العهد القديم وتحليله بنائيًا لمحاولة التوصل إلى الشكل الذى ينتمى إليه ذلك النص من بين أنواع الأدب الشعبى، وهل ينتمى إلى الأسطورة أم الحكاية الشعبية أم الملحمة أم غيرها.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة التى أضعها بين يدى القارىء الكريم ، محاولاً التركيز فيها على جانب الأدب الشعبى فى نصوص العهد القديم. وعندما تصديت لدراسة الأدب الشعبى فى العهد القديم، وجدت أن أسفاره تحتوى على العديد من أنواع الأدب الشعبى، ومنها : الأساطير الفرعية: كأساطير التحول وأساطير الأصل والأساطير التعليلية ، والحكايات الشعبية، وأسطورة ميلاد البطل، والملحمة البطولية ، والأغانى الشعبية، والشعر الشعبى، والأمثال وغيرها .

وقد أنجزت الدراسة الأولى فى هذا المجال تحت عنوان (أساطير التوراه الكبرى) ، والتى تتناول الأساطير الكبرى الثلاث : الخليقة - سقوط الإنسان- الطوفان ، وقد صدرت بالفعل عام ١٩٩٩م عن إحدى دور النشر العربية . كذلك أنجزت هذه الدراسة التى بين أيدينا الآن تحت عنوان (الأسطورة والحكاية الشعبية فى العهد القديم)، وسيأتى الحديث عنها بشىء من التفصيل فيما يلى. هذا علاوة على دراسة ثالثة- قيد الكتابة- تحت عنوان (القصص البطولى الشعبى فى العهد القديم) .

وفى الدراسات الثلاث السابق الإشارة إليها، حاولت قدر الإمكان تقديمها بمنهج ليس جديداً بمعنى الجدة، وإنما يشتمل على مجموعة مناهج متداخلة اقتضتها طبيعة الدراسة. فبعد اختيار النصوص- موضع الدراسة- كنت أقوم بإعادة ترجمة هذه النصوص عن النسخة العبرية للعهد القديم، ثم مقارنة هذه الترجمة بنظيرتها الواردة فى الترجمة العربية المعتمدة للعهد القديم، والتى ثبت ركاكتها واختلافها فى عدة مواضع عن النص العبرى الأصلى اختلافًا مؤثراً فى دلالة النص- الجزئية أو الكلية. وبعد إعادة الترجمة، جعلت جل اعتمادى على الترجمة التى قمت بها فى عملية تحليل النص تحليلاً بنائيًا للتوصل إلى الشكل الشعبى الذى ينتمى إليه النص- باعتباره كلاً- بعد تحليل عناصره . وفى هذا الصدد ، كنت أقوم بتطبيق السمات والملامح النظرية لنوع الأدب الشعبى الذى يحتمل انتماء النص إليه، للتوصل إلى تصنيف النص. وقدلاحظت - أثناء الدراسة- مدى التشابه الكبير بين النصوص العبرية وبين نصوص أخرى من تراث الشرق الأدنى القديم[١] ومن تراث اليونان القديمة. وقد استوجب ذلك الأمر اللجوء إلى المنهج المقارن، لمقارنة النصوص العبرية بنظيراتها فى التراثين السابق الإشارة إليهما، وهى المقارنة التى أثبتت تشابهًا كبيراً بين هذه النصوص ، مما دعا إلى استخدام المنهج التاريخى الجغرافى لتحرى النص الأصلى ونظيره المنتحل ، ومتى وأين تم هذا الانتحال على وجه التقريب .

أما الكتاب الذى بين أيدينا الآن، فإنه يحتوى على مدخل عام تحت عنوان (التعريف بالعهد القديم) ، وفيه صورة موجزة تعرّف القارىء بالعهد القديم: ماهيته - أقسامه- عدد أسفاره- مخطوطاته- ترجماته- بعض المشكلات النقدية التى تعلقت بالتوراة بصفة خاصة.

١- الشرق الأدنى القديم: إصطلاح معروف بين علماء التاريخ القديم ، يشير إلى منطقة جغرافية بعينها، تضم - من الغرب إلى الشرق : مصر القديمة- الأناضول (آسيا الصغرى) -سوريا القديمة (الشام كله الآن)- بلاد النهرين (العراق القديم) - شبه الجزيرة العربية واليمن- فارس (إيران الحالية) .

وقد ارتأيت ضرورة تقديم هذه الصورة الموجزة حتى يكون القارىء على علم- ولو يسير- بالمصدر الذى نتناول بعض نصوصه بالدراسة.

وبعد ذلك يحتوى الكتاب على ستة فصول، كل منها يعرض نموذجًا واحداً من القصص الشعبى العبرى، هذا النموذج ينتمى بذاته إلى أحد أنواع الأدب الشعبى. والفصول الثلاثة الأولى تقدم ثلاث نماذج للأساطير الفرعية (أسطورة صراع الرب مع التنين - أسطورة أبناء الله وبنات الناس- أسطورة برج بابل) ، بينما تقدم الفصول الثلاثة الأخرى ثلاث حكايات شعبية (قصة صراع يعقوب مع الله- قصة العذراء القربان «ابنة يفتاح الجلعادى»- قصة إيليا والغربان). وقد حاولت فى هذه الفصول الستة تطبيق المنهج المشار إليه آنفًا قدر الإمكان .

وجدير بالذكر أن الطبيعة التحليلية لدراسة هذه النصوص اقتضت - فى بعض المواضع- تتبع أصول بعض المعتقدات والممارسات والطقوس الشعبية التى كان يطرحها نص ما . وهذا - حسب اعتقادى - لايتعارض مع دراسة هذه النصوص باعتبارها أدبًا شعبيًا ، لأنه كان لزاوية الأدب الشعبى فى هذه الدراسة المقام الأول.

وبعد ...

فإنى آمل أن أقدم للمكتبة العربية- بهذه الدراسة- إسهامًا جديداً (ولو كان يسيراً) ، راجيًا أن ينتفع بإيجابياتها القراء الأعزاء، متجاوزين عن سلبياتها ، فليس هناك عمل متكامل من جميع الوجوه ، وإنما هى محاولة لها مخاطرها التى يجب أن لاتحول دون «المحاولة»، التى هى فى حد ذاتها «شرف» يجب أن نحاول التمتع به دائمًا .

والله من وراء القصد ،

المؤلف

مدخل عام
(التعريف بالعهد القديم)

يطلق مصطلح «العهد القديم» على الجزء الأول من جزئين يشكلان ما يُعرف بـ «الكتاب المقدس» ، بجانب الأناجيل والرسائل التى اصطلح على تسميتها بـ «العهد الجديد».

والعهد القديم هو مجموعة من الأسفار التى كتبها عدد من الكُتَّاب فى أزمنة مختلفة، لاتقتصر على موضوع واحد، حيث تحتوى هذه الأسفار على تاريخ العالم منذ بدء الخليقة وتاريخ بنى إسرائيل حتى فترة العودة من السبى البابلى تقريبًا (الثلث الأخير من القرن السادس قبل الميلاد)، كما تحتوى على الأساطير والقصص الخيالية والتشريعات والطقوس والقصائد الدينية والغزلية والابتهالات وجداول الأنساب والأمثال والحِكَم الفلسفية والرؤى النبوئية وغيرها .

ويُعرف العهد القديم بين اليهود باسم «تَنَخْ»، وهو اختصار مركَّب من الأحرف الأولى المأخوذة من أسماء الأقسام الثلاثة للعهد القديم (تُوراه - نِبيئيم - كِتُوبيم)[1]. كذلك يُعرف العهد القديم أيضًا باسم «أربعا وعِسْريم»، وهو لفظ يعنى «أربعة وعشرين» ، إشارة إلى عدد أسفار العهد القديم، حيث تعتبر بعض طوائف اليهود أن عدد أسفار العهد القديم هو أربعة وعشرون سفراً .

أما لغة العهد القديم، فهى «العبرية» ، إلا أنها ليست اللغة الوحيدة التى كُتبت بها أسفار العهد القديم، حيث نلمح فى سفر دانيال ألفاظًا أكادية (بابلية آشورية) وفارسية ويونانية . كذلك دُوِّن نصف سفر دانيال تقريبًا بالآرامية ، كما تسللت الآرامية أيضًا إلى أجزاء من سفرى عِزْرا ونِحِمْيا .

وتنتمى اللغة العبرية التى كُتب بها العهد القديم إلى العصر الأول من عصور اللغة العبرية، وفقًا لتقسيم العلماء، وهو عصر «عبرية العهد القديم» الذى يمتد من القرن الثانى عشر قبل

١- يُنطق حرف الكاف فى العبرية كافًا ما دام يأتى مشددًا ، فإذا رفعت منه الشدة (وهى عبارة عن نقطة داخل الحرف) تحول إلى حرف خاء .

الميلاد إلى القرن الثانى قبل الميلاد. وعندما تم تدوين العهد القديم الأول مرة، كانت كتابته بالعبرية تشبه كتابات النقوش، حيث أتت فى صورة أحرف خالية من الحركات (التشكيل) طويلها وقصيرها .

وأقدم ذكر لتقسيم العهد القديم ورد فى مقدمة «يشوع سيراخ»[١] حوالى عام ١٣٠ ق.م ، حيث وردت الإشارة إلى تَنَخْ» - أى (تَوْراه- أنبياء - مكتوبات).

وينقسم العهد القديم ، وفقًا للتقسيم الشائع، إلى ثلاثة أقسام ، هى:

١- التُّوْراه (تُوراه) : وتتكون من الأسفار الخمسة الأولى (التكوين - الخروج -اللاويون- العدد - التثنية) .

٢- الأنبياء (نبِيئيم) : وهذا القسم يتكون من :

أ- الأنبياء المتقدمون (نبِيئيم ريشونيم) : ويتمثل فى أسفار (يشوع - القضاة- سفرا صموئيل- سفرا الملوك) ، وهى تعتبر أسفاراً تاريخية.

ب- الأنبياء المتأخرون (نبيئيم أحَرُونيم) : ويتمثل فى أسفار الأنبياء الكبار (إشعيا- إرميا - حزقيال) وأسفار الأنبياء الإثنى عشر الصغار (هوشع - يوئيل - عاموس- عوبديا - يونا- ميخا- ناحوم- حَبَقُوق- صِفَنْيا - حَجَّاى - زكريا- ملاخى) وهى أسفار نبوية .

٣- المكتوبات (كِتوبيم) : وتُسمى أيضًا «الكتابات المقدسة» . وهى تشتمل على بقية أسفار العهد القَديم، وهى الأسفار التى صنَّفها «رَوْلى» على النحو التالى:

أ- الأسفار الشعرية : المزامير - الأمثال- أيوب.

ب- المجلات الخمس أو اللفائف الخمس : نشيد الأنشاد- روث- المراثى- الجامعة - إستير.

جـ- أسفار : دانيال وعزرا ونحميا وسفرا أخبار الأيام[٢].

١- سفر يشوع سيراخ : أحد الأسفار التى لم تضمها اللائحة المعتمدة لأسفار العهد القديم إلى جانب مجموعة أخرى من الأسفار من بينها: يهوديت وطوبيا والحكمة والمكابيَيْن وباروخ وغيرها. وقد جُمعت هذه الأسفار فى مجموعة واحدة وأطلق عليها «أسفار الأبوكريفا Apocripha أى (الأسفار غير القانونية) .

٢- Rowley , H.H., The Growth of the Old Testament, Harper & Row Publishers, New York, 1963, p. 11 .

وهناك عدد من المشكلات النقدية المتعلقة بالتوراة على وجه الخصوص. وأول هذه المشكلات هى «شخصية مؤلف التوراة» [١]. وقد انقسم الرأى بصدد هذه المسألة ، فذهب اتجاه من العلماء إلى أن «موسى» هو مؤلف التوراة بالفعل ، بينما ذهب اتجاه آخر إلى نفى ذلك الزعم. وقد استند كل فريق على بعض الشواهد التى تؤيد وجهة نظره .

فأما الفريق الذى ينادى بالتأليف الموسوى للتوراة، فيستند إلى أنه من المقبول دينيًا أن موسى كتب هذه الأسفار بيد الرب، ويستشهد فى ذلك ببعض نصوص التوراة (خروج ١٧ : ١٤ / ٢٤ : ٣-٤ / لاويون ٢٦ : ٤٦ / ٢٧ : ٣٤ / تثنية ٣١ : ٩) . كذلك يستند هذا الفريق إلى أنه منذ زمن يشوع وحتى زمن عزرا، توجد فى الأسفار التاريخية إشارة ثابتة إلى الأسفار الخمسة باعتبارها «كتاب شريعة موسى» .

وأما الفريق الذى ينكر التأليف الموسوى للتوراة، فيستند إلى بعض الشواهد:

* الفقرة التى تقول «وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا فى أرض أدوم قبلما مَلَكَ مَلِكٌ لبنى إسرائيل» (تكوين ٣٦ : ٣١) . وهى تعنى أن كاتب هذه الفقرة عاش بعد أن عرف بنو إسرائيل نظام الملكية، أى بعد موسى بأكثر من قرنين.

* الفقرتان اللتان تقولان «فمات هناك موسى عبد الرب فى أرض موآب حسب قول الرب. ودفنه فى الجِواء فى أرض مؤاب مقابل بيت فَغُور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم» (تثنية ٣٤ : ٥-٦). وهاتان الفقرتان لابد أنهما كتبتا بعد موسى بفترات طويلة كافية لأن ينسى الناس موضع دفن موسى.

* بعض العبارات التى تتعلق بموسى، والتى لايمكن أن تصدر عنه، مثل : «وأما الرجل موسى فكان حليمًا جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض» (عدد ١٢ :٣) .

* يشير «كارلشتاد»- أحد نقاد العهد القديم فى القرن السادس عشر الميلادى- إلى أنه من الصعب تصور أن يكتب موسى بنفسه أنه مات[٢].

١- عندما نتحدث عن «مؤلف التوراة» ، فإننا لانقصد الرسالة السماوية التى أنزلت على موسى عليه السلام، وإنما نقصد الصورة المحرفة للتوراة التى بين أيدينا الآن .

٢- إن وجود اتجاه ينفى أن موسى قام بتأليف التوراة لايعنى أن هذا الاتجاه يقصد بذلك النفى أن التوراة «وحى إلهى» ، وإنما يقصدون أن من قام بتأليف التوراة هم بنو إسرائيل أنفسهم بعد وفاة موسى بقرون . وربما كان «سبينوزا» يقصد وجود توراة موسى الحقيقية مدونة، وأن بنى إسرائيل بعد وفاة موسى أضافوا لها وبدلوا وغيروا فيها.

ويضيف «سبينوزا» - الفيلسوف اليهودى وأحد نقاد العهد القديم فى القرن السابع عشر الميلادى- إلى الشواهد السابقة عدة شواهد أخرى تنفى التأليف الموسوى للعهد القديم ، منها:

* أن سفر موسى كان منقوشًا كله بوضوح تام على حافة مذبح واحد يتكون من اثنى عشر حجراً ، مما يعنى أن ذلك السفر كان حجمه يقل كثيراً عن الأسفار الخمسة.

* أنه قد ورد فى سفر التثنية (٣١ :٩) أن موسى كتب التوراة، ومن غير المعقول بل من المستحيل أن يذكر موسى مثل ذلك.

* أنه فى سفر التكوين (٢٢ : ١٤) ورد أن جبل «موريا» «سُمِّى «جبل الرب»، فى حين أنه لم يحمل ذلك الاسم إلا بعد الشروع فى بناء المعبد فى عهد المملكة، مما يعنى أن اختيار ذلك الاسم للجبل كان متأخراً على زمن موسى.

* أن طريقة الكاتب فى سرد قصة «عُوج ملك باشان» (تثنية ٣) ، تدل على طريقة مؤلف يروى قصصًا قديمة جداً، بما يعنى أن الكاتب عاش بعد موسى بمدة طويلة[١].

وهناك مشكلة نقدية أخرى تتعلق بتاريخ الوصايا العشر Decalogue . فالتحليل النقدى للنصوص يوضح - كما يذكر «لودز» - أن الوصايا العشر قد أقحمت فى تاريخ متأخر على النص اليهوى من ناحية ، وعلى سفر التثنية[٢] من ناحية أخرى. ومن ثم فقد ظهرت هذه الوصايا فى العهد القديم حوالى القرن السابع قبل الميلاد؛ حيث تعكس أفكار وعادات تلك الفترة، ولم تحرر فى الفترة الموسوية[٣].

أما عدد أسفار العهد القديم، فقد اختلف أحبار اليهود بشأنه، وإن أجمعت كثرتهم أو كادت على أنها أربعة وعشرون سفراً. ويكون عدد الأسفار هكذا فى حالة اعتبار سفرى

١- سبينوزا ، رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة د. حسن حنفى، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م، ص٢٦٦-٢٦٨ .

٢- وردت الوصايا العشر مرتين فى التوراة: مرة فى سفر الخروج (٢٠ : ٢-١٦)، ومرة أخرى فى سفر التثنية (٥: ٦-٢١) وبينهما خلافات نصية طفيفة .

٣- Lods, Adolph , Israel from its Beginnings to the Middle of The Eighth Century , Routledge & kegan Paul LTD ., London , 1962, P. 316 .

«صموئيل» سفراً واحداً، وكذلك الحال بالنسبة لسفرى «الملوك» وسفرى «أخبار الأيام» وسفرى «عزرا ونحميا»، وعند اعتبار أسفار الأنبياء الإثنى عشر الصغار سفراً واحداً. ومن ناحية أخرى، فإن هناك فريقًا آخر يرى أن عدد أسفار العهد القديم يجب أن يتفق وعدد حروف الأبجدية العبرية، فهو لديهم اثنان وعشرون سفراً.

وتضع الترجمات الإنجليزية للعهد القديم قائمة بتسعة وثلاثين سفراً، وذلك بسبب شطر أسفار (صموئيل والملوك وأخبار الأيام) كلٌ إلى سفرين، واحتساب أسفار (عزرا ونحميا وكل سفر من أسفار الأنبياء الإثنى عشر الصغار) كأسفار مستقلة منفصلة.

وقد حدث فحص نقدى شامل لمسألة ترتيب أسفار العهد القديم وفقًا لأسبقية التأليف فى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى. فقد عكس «يوليوس ڤلهاوزن Julius Wellhausen» ومؤيدوه الترتيب التقليدى لتأليف أسفار العهد القديم، حيث نسبوا إلى زمن يلى زمن موسى بعدة قرون تأليف الأسفار الخمسة الأولى، أو وفقًا لرأيهم، الأسفار الستة الأولى (بإدراجهم سفر يشوع فى هذه المجموعة). وقال هؤلاء إن أسفار الأنبياء والأسفار التاريخية خرجت إلى الوجود قبل التصنيف الأخير للأسفار الخمسة، غير أنها لم تُقبل على أنها أسفار مقدسة إلا فى تاريخ متأخر. فترتيب التأليف كان على هذا النحو: أسفار الأنبياء، فالأسفار التاريخية، فالأسفار الخمسة، ولكن جمع العهد القديم بدأ بالأسفار الخمسة وبعدها أضيفت الأسفار الأخرى لابترتيب التأليف، وإنما بترتيب منهجى حسب مادتها.

وأما عن مصادر التوراة، فيشير التحليل الأدبى الحديث ونقد النصوص إلى اختلافات ذات مغزى فى أسلوب ومفردات ومحتوى الأسفار الخمسة، هذه الاختلافات بدورها تشير بوضوح إلى تنوع المصادر الأصلية للأسفار الأربعة الأولى، علاوة على الأصل المستقل لسفر التثنية.

ويقول علماء الكتاب المقدس بأن هذه المصادر لايرجع تاريخها إلى وقت مبكر كالفترة ١٠٠٠-٩٠٠ ق.م. فحسب، بل إنها تصور أيضًا أول تسجيل مدون لتقليد شفوى أعظم قدمًا، هذا على مستوى المدونات الدينية اليهودية. وعلى هذا، فإن الكثير من القوانين والقصص الموجودة فى هذه الأسفار كان أساسها عادات وتقاليد، كما كان مرجع بعضها إلى سجلات مسطورة لم تجد طريقها إلى العهد القديم، وإنما أشير إليها فقط فى بعض مواضع العهد القديم، مثل «كتاب حروب الرب» (أشير إليه فى سفر العدد ٢١ : ١٤) و«سفر هَيَّاشَار (يَاشَرْ)» (أشير إليه فى سفر يشوع ١٠:١٣).

ويرجع الفضل فى اكتشاف المصادر الأصلية للتوراة إلى عدد من العلماء ونقاد العهد القديم، منهم على سبيل المثال لا الحصر: «جين أستروك Jean Astroc» و«أيخهورن Eich-horn» و«إيلجن Ilgen».

وقد حُددت أربعة مصادر أساسية للتوراة ، على الترتيب التالى :

١- المصدر اليهوى .J : وقد سُمى بذلك الاسم لأنه يستخدم اسم العلم «يِهْوَه» للدلالة على الإله . وتجمع الآراء على أن هذا المصدر تم تأليفه أو تدوينه فى المملكة الجنوبية «يهودا» . أما تاريخ تأليفه، فتختلف فيه الآراء، حيث يرجح البعض أن تاريخ تأليفه لايتعدى عصر سليمان (٩٥٠-٩٢٢ ق.م تقريبا)، بينما يحدده البعض الآخر بعام ٨٥٠ق.م . عمومًا ، فإن هذا المصدر يتسم بالتجسيد الفج للإله فى صورة بشرية، كما يتسم أسلوب قصصه بطابع رعوى بسيط.

٢- المصدر الإلوهيمى .E : ويسمى بذلك الاسم لاستخدامه الاسم «إلُوهيم» للدلالة على الإله، كما يطلق عليه أحيانًا «المصدر الإفرايمى» نسبة إلى المملكة الشمالية «إسرائيل» (أو «إفرايم») التى تجمع الآراء على نسبة هذا المصدر إليها. ويذكر فريق من العلماء أن تاريخ تأليف هذا المصدر يرجع إلى عام ٧٧٠ق.م . أما عن سمات هذا المصدر، فإنه يهتم اهتمامًا خاصًا بالأحلام والملائكة، كما أن تجسيده للإله فى صورة بشرية ليس تجسيداً فجًا كالمصدر اليهوى، وقد استمد هذا المصدر قصصه من ذكريات القبائل اليهودية، وبخاصة قبيلة «إفرايم» .

٣- المصدر الكهنوتى .P : وهو مجموعة من الكتابات التى تعنى بالكهنوت والطقوس، وبخاصة فى الفترة الممتدة من بدء الخليقة حتى موت موسى. وتكاد تجمع الآراء، على أن هذا المصدر يرجع إلى فترتى السبى البابلى والعودة من المنفى (٥٨٦-٥٣٨ق.م) ، ويحدده البعض بعام ٥٥٠ ق.م .

٤- مصدر التثنية .D : ويتمثل هذا المصدر فى كتاب الشريعة الذى عُثر عليه أثناء عملية إصلاح وترميم معبد أورشليم حوالى عام ٦٢٢ق.م وأحضر إلى الملك «يوشيا»[١]

١- الملك السادس عشر فى قائمة ملوك «يهودا» المملكة الجنوبية البالغ عددهم عشرين ملكًا، وقد حكم فى الفترة ٦٤٠-٦٠٩ق.م ، وكان ملكًا صالحًا .

وكان أساسًا لإصلاحه الدينى. أما مؤلفو التثنية، فهم الكهنة. وقد اختلف فى تاريخ التثنية، حيث يذهب فريق من العلماء إلى أنه يرجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، بينما يرى الأب «دى ڤو De Vaux» أنه يرجع إلى القرن السابع قبل الميلاد، فى حين يرى «إدموند چاكوب Edmond Jacob» أنه يرجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد. وإذا وضعنا فى اعتبارنا قصة العثور على سفر التثنية أو جزء منه على الأقل أثناء إصلاح المعبد عام ٦٢٢ق.م ، فيمكننا أن نرجح القرن الثامن قبل الميلاد كتاريخ لهذا المصدر. عمومًا ، فهذا المصدر يهتم بالتعاليم والشعائر الدينية، كما أنه يوفق- كما يذكر د. بحر عبد المجيد - بين الفكرين : النبوى والكهنوتى[١].

وبالنسبة لتدوين العهد القديم ، فإنه لم يدون دفعة واحدة ، بل دُوِّنَ على فترات وفى عصور متعاقبة. وقد اختلف فى بداية تدوينه ، فيرى البعض أن تلك البداية كانت فى أواخر القرن التاسع قبل الميلاد، بينما يرى البعض الآخر أنها كانت فى بداية المملكة فى أواخر القرن الحادى عشر قبل الميلاد. أما نهاية تدوين العهد القديم، فكانت وفقًا لأرجح الآراء فى عصر المكابيين (١٤٠-٣٦ق.م) . وهكذا فإن أسفار العهد القديم كتبت فيما بين عامى ١٠٠٠-١٠٠ ق.م تقريبًا، غير أنه لم يصلنا أى سفر بشكله المخطوط الأصلى.

وفيما بين عامى (٩٠-١٠٠ بعد الميلاد)، انعقد المجمع الكنسى فى بلدة بالقرب من «يافا»، وأجاز لائحة الأسفار، كما تم الاتفاق على نوع النص الذى يجب استخدامه كمعيار ، ونوع الخط الذى سيتم تدوين نسخ العهد القديم به فى المستقبل. كذلك حُدِّد شكل تسطير الصفحات وحجم الأعمدة والمسافات بين الكلمات وبعضها والجمل وبعضها ولون الحبر المستخدم وكذلك الملابس التى يرتديها النساخ . وهكذا تم تحديد النص المعتمد للعهد القديم منذ نهاية القرن الأول الميلادى، وهو ما يسمى بـ «النص الماسورى Masoretic Text».

أما أقدم مخطوطات العهد القديم ، فهى المعروفة بـ «لفائف البحر الميت» ، والتى عثر عليها عام ١٩٤٧م فى كهوف «وادى قمران» و«وادى المربعات» والأماكن الأخرى فى منطقة الصحراء الفلسطينية بالقرب من البحر الميت. وكان البعض من نصوص هذه اللفائف موجوداً

١- د. محمد بحر عبد المجيد، اليهودية، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٤١ .

فى لائحة أسفار العهد القديم المعترف بها، بينما كان بعضها الآخر أعمالاً لاتنتمى للعهد القديم ؛ لازالت مجهولة حتى الآن، ومن المحتمل أنها كتبت بيد أحد أعضاء جماعة «الأسَاة» أو «الأسينيين»[١] التى كانت تعيش فى المكان الذى عُثر على المخطوطات فيه.

وعلاوة على لفائف البحر الميت ، كانت هناك كسرة ترجع إلى عام ١٥٠ق.م، وكانت إلى ما قبل اكتشاف لفائف البحر الميت هى الكسرة الوحيدة المعروفة للباحثين فى العهد القديم. تلك الكسرة هى «بردية ناش Nash Papyrus» التى عُثر عليها فى مصر، وكانت تحتوى على الوصايا العشر وسفر التثنية.

وهناك العديد من الأسباب التى أدت إلى فقدان غالبية المخطوطات العبرية. وأول هذه الأسباب الحروب والاضطهادات التى تعرض لها اليهود، والتى أبادت عدداً كبيراً من ذلك الأدب العبرى. كذلك ليس من شك فى أن المخطوطات العبرية القديمة قد أتلفها- عن عمد- أولئك الكُتّاب الذين أرادوا أن يحولوا بين هذه المخطوطات وبين وقوعها فى يد الأجانب.

وكانت أولى ترجمات العهد القديم من العبرية إلى لغات أخرى، هى الترجمة الشهيرة بـ «الترجمة السبعينية Septuagint» التى أضفى على قصتها الطابع الأسطورى [٢]، والتى تمت فى الإسكندرية فى عصر الإمبراطور بطليموس فيلاديلفوس الثانى (٢٨٥-٢٤٧ ق.م) ، وكانت باللغة اليونانية. وكانت الترجمة السبعينية تمثل القاعدة التى ارتكزت عليها الترجمات المختلفة للعهد القديم، وعلى رأسها الترجمة اللاتينية (الفولجاتا) التى ترجمها القديس «چيروم».

وقد تلت السبعينية عدة ترجمات تمت فى القرن الثانى بعد الميلاد، وأهمها الترجمة التى أنجزها «أكويلا» تحت إشراف الرابى «عقيبا» عام ١٣٠م تقريبًا ، وتلتها ترجمة «ثيودوشن»

١- إحدى الفرق اليهودية (بجانب الصدوقيين والفرِّيسيين والقنَّائين) ، عاشت فى منطقة البحر الميت زمن المسيح عيسى عليه السلام وكل المعلومات بشأن هذه الفرقة غامضة، إلا أنها كانت تتسم بالتصوف والعزلة.

٢- ورد فى رسالة أريستياس أن اثنين وسبعين يهوديًا من فلسطين أوفدوا من فلسطين إلى الإسكندرية وقاموا بإنجاز هذه الترجمة فى اثنين وسبعين يومًا . لمزيد من التفاصيل ، أنظر : (د. سلوى ناظم، الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٨م) .

بعد ذلك بنصف قرن ، ثم ترجمة «سيماخوس». وفى النصف الأول من القرن الثالث الميلادى، أخرج لنا «أوريجن السكندرى» الترجمة السداسية المعروفة بـ «الهِكْسَابْلا». ثم بعد ذلك توالت ترجمات العهد القديم إلى مختلف لغات العالم تقريبًا.

ويبقى القول إن مادة العهد القديم، فى معظمها ، قد اتسمت بعدة سمات، نورد منها على سبيل المثال:

* فكرة الانتخاب : وهى فكرة تقوم على مبدأ «العنصرية» التى تكرس لفكرة «الشعب المختار» . وهذه الفكرة تتجلى فى أوضح صورها فى سفر التكوين على وجه الخصوص، حيث أجرى محررو هذا السفر عملية فرز منذ بداية التاريخ ليستخلصوا منها جذور الشعب اليهودى، واستبعاد كل أعدائهم عن طريق تسفيه أصولهم بقصص لا أخلاقية ، أو بتهميش دورهم حتى التغييب فى عالم النسيان . فقد استخلصوا «سامًا» من بين أبناء نوح، وسفهوا سلالة حام عن طريق قصة (لعنة نوح لكنعان بن حام ونسله) . وقد أخطأ أولئك المحررون خطأ تاريخيًا عندما نسبوا الكنعانيين إلى سلالة حام رغم أنهم من أبرز الشعوب السامية . كذلك استبعد المحررون سلالة لوط (العمونيين والمؤابيين) لصالح سلالة «إبراهيم» ، ناسجين قصة لا أخلاقية حول هذين الشعبين من أن أصولهما نتجت عن «زنا محارم» ، حيث أنهما - وفقًا لرواية سفر التكوين - أبناء لوط من ابنتيه ! واستمر مسلسل الفرز، فاستبعدوا إسماعيل وذريته - بتهميش الرواية عنه- لصالح إسحق، ثم استبعدوا «عيسو» أخا يعقوب وأبا الأدوميين لصالح يعقوب (إسرائيل) ، ثم استبعدوا يوسف» - ربما لإقامته بمصر وزواجه من مصرية- لصالح بقية أبناء يعقوب، وإن جعلا لابنيه نصفى سبط (إفرايم ومِنَسًا). وحتى فيما يتعلق بفكرة «مسيح بنى إسرائيل» ، فقد جعلوه من بيت «داود» - دون بقية الأسباط، وإن لم يكن داود ذاته يمثل سبطًا مستقلاً .

* خصوصية الإله : فـ «يهوه» هو إله خاص لشعب خاص ، يسير أمام شعبه ويقف بجانبهم - متقين أو عصاة- ويأمرهم بالمزيد من دم شيوخ ونساء وأطفال الشعوب الأجنبية وإحراق المدن بلارحمة حتى يرضى عنهم، ويأمرهم بممارسة كل أنواع الموبقات مع من عداهم. وعندما ينحرفون عن عبادته، يسلط عليهم أعداءهم ، فيصرخون إليه، وسرعان ما يعفو عنهم على كثرة عصيانهم وارتدادهم عن عبادته .

وربما لم تتغير هذه النظرة الضيقة للإله، سوى فى عصور متأخرة ، وتحديداً مع ظهور أنبياء القرن السابع قبل الميلاد ، وعلى رأسهم «عاموس» الذى نادى بفكرة «عالمية الإله».

* شعبية القصص : فقد جُمعت مادة العهد القديم من عدة مصادر - كما سبق القول- وهذه المصادر كانت تتمثل فى روايات شفاهية ظلت متواترة على ألسنة بنى إسرائيل لمئات السنين قبل أول تدوين لها ، وهو التدوين الذى لم يثبِّت النصوص على الفور، وإنما تعرضت لعدة تعديلات بعد ذلك التدوين الأول. ولابد أن قصص العهد القديم- أثناء رحلتها الطويلة من الشفاهية إلى التدوين- قد تأثرت بالتراث القصصى لشعوب الحضارات الكبرى فى منطقة الشرق الأدنى القديم التى عاشوا بينها- عبيداً أو مسبيِّين أو مستضعفين معظم فترات تاريخهم- وبصفة خاصة فى مصر وبلاد النهرين وكنعان . وهذا التأثر بقصص حضارات المنطقة وصل إلى حد الاقتباس الكامل والفج، أو الاقتباس مع العبرنة (إضفاء الصفة العبرية على التراث المقتبس) ، كما أنه تأثر نال من معظم المادة القصصية فى العهد القديم، فى أكبر عملية لصوصية ثقافية فى التاريخ ، روُج لها اليهود فى أوروبا وأمريكا على وجه الخصوص على أنها إبداع عبرانى خالص، وهو الترويج الذى ظل منتشراً ، حتى جاءت الكشوف الآثارية لحضارات منطقة الشرق الأدنى القديم فى نهاية القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، لتثبت وتؤكد على عملية القرصنة الثقافية التى قام بها لصوص التاريخ والحقائق.

الفصل الأول
صراع الرب مع التنين

تمهيد:

لعبت أسطورة التنين دوراً بارزاً فى أساطير العالم القديم، بحيث لاتكاد تخلو منها أية مجموعة ميثولوجية لشعوب العالم القديم. وقد اتخذ الشكل الأول لأسطورة التنين نموذجًا من نماذج أساطير نشأة الكون ، وهو النموذج الذى يُطلق عليه «حرب الآلهة». وفى ذلك النموذج، كان العالم يتم خلقه عن طريق الصراع بين الأجيال الجديدة من الآلهة، والتى يتزعمها بطل من الآلهة يصبح فيما بعد مسؤولاً عن الخلق، وبين الأسلاف الهيولية لتلك الآلهة (الآلهة القديمة)، تلك الأسلاف التى اتخذ بعضها هيئة التنين.

وبعد ذلك الصراع الذى يحدث فى الزمن الأزلى، وبعد تغلب الإله الخالق على التنين، يقوم ذلك الخالق بخلق العالم- فى الغالب- من أجزاء ذلك التنين .

إذن فأسطورة التنين- فى شكلها الأول- كانت ترتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع «الخليقة»، كما أن التنين فيها تم تصعيده إلى مرتبة الآلهة. وهذا هو النموذج الأصلى لأسطورة التنين.

وتتطور أسطورة التنين بعد ذلك، لتدخل حيزاً جديداً؛ هو عالم البشر، حيث تبرز أساطير صراع «الأبطال» - من أنصاف الآلهة والبشر- ضد التنين، الذى اتخذ هو الآخر أشكالاً مستطورة يمكن أن نطلق عليها «الوحش» بشكل عام، وإن تنوعت أشكاله - بعيداً عن الحيوانات المفترسة العادية التى عرفها الإنسان. وبذلك يخرج التنين من عالم الآلهة وعالم الخليقة ، ليحل فى أساطير الأبطال الأسطوريين والملحميين. وهذا يؤدى إلى القول بأنه، فى سياق تطور الفكر الأسطورى، تمت عملية «إبدال» التنين (الرب) بالتنين (الوحش) ، وإبدال الإله (مصارع التنين) بالبطل (الأسطورى والملحمى) .

والصورة التقليدية لشكل التنين ، هى أنه «حيوان يتكون من عناصر مختلفة، وإن كان يشتمل بشكل عام على : جسم أفعى ومخالب أسد ورأس تمساح ، كما أن جسمه مغطى بحراشف»[1].

١- Bourguignon, Erica, "Dragon", In (The Encyclopedia Americana...), vol. 9, p. 325 .

ويرتبط التنين - كحيوان أسطورى - بالمياه [١]، كما يرتبط أحيانًا بالأماكن الصحراوية والخرائب [٢]. وفى العادة، يُضفى على التنين بعض المظاهر الإضافية التى تتعلق بعبادة القضيب (عضو الذكورة)، ومن هذه المظاهر : الأجنحة والزفير النارى [٣]، وواضح أن تحقق العلاقة بين هذه المظاهر وبين عبادة القضيب تتم على المستوى الرمزى.

وتتطور صورة التنين بعد ذلك، ليصبح : حية ملتوية، وحية ملعونة ذات رؤوس سبعة، ويصبح هائلاً ومخيفًا ذا شدقين يبتلع بهما الحمل والجدى[٤].

ويرى «جوردون» أن أول عهد بأسطورة التنين، كان على ختم اسطوانى من بلاد النهرين؛ يرجع إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وهو الختم الذى يصور أبطالاً يقضون على وحش ذى سبعة رؤوس. ويضيف «جوردون» أن المعركة بين الرب والتنين (وهى ما أطلق عليه «معركة الازدواج») كانت معروفة، بل وراسخة الدعائم فى كنعان منذ عصور ما قبل العبرانيين، حيث هضمها العبرانيون - على حد قوله- مع اللغة والمأثورات الكنعانية، منذ تاريخ العبرانيين المبكر فى أرض كنعان [٥].

١- Willey, Edward O., "Dragon", In (Lexicon Universal Encyclopedia...), vol. 6, p.255.

٢- Easton, M.G., The Illustrated Bible Dictionary, Crescent Books, New York, 1989, p. 202.

٣- Kaster, Joseph, Putman's Concise Mythological Dictionary, Capricorn Books, New York, 1964, p. 55.

٤- يوسف حبى، أسطورة التنين وأثرها فى الحضارات العالمية، مجلة سومر للدراسات والأبحاث، بغداد، المجلد ٤١، الجزآن الأول والثانى، ص٧٠١.

٥- سيروس هـ. جوردون، «الأساطير الكنعانية»، ضمن كتاب (أساطير العالم القديم، تقديم ونشر صمويل نوح كريمر، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص١٧٧.

نماذج أسطورة التنين فى تراث العالم القديم

لاتكاد تخلو مجموعة ميثولوجية عند شعوب العالم القديم من أسطورة التنين بمستوييها : أسطورة الخليقة التى يصارع الرب فيها التنين ، أو أسطورة البطل الخارق القوة الذى يقهر التنين. ويتضح ذلك من خلال العرض التالى لنماذج أسطورة التنين لدى شعوب العالم القديم.

ففى مصر القديمة، عرفت الأساطير المصرية فكرة صراع الرب مع التنين، ممثلة فى أسطورة «فشل التنين ورواية الخلق» ، حيث نجد النص التالى: « ... كتاب معرفة مخلوقات رع وقهر أبوفيس ، الكلام الذى يقال. قال سيد الجميع بعد أن أتى إلى الوجود:

> أنا الذى أتى إلى الوجود مثل خبْرِى ، حينما جئتُ إلى الوجود جاء الوجود نفسه إلى الوجود، وجاءت جميع المخلوقات إلى الوجود بعد أن جئتُ إلى الوجود. عديدة هى المخلوقات التى أتتْ من فمى ... ... إنه هو الذى سقط فى اللهب، أبوفيس وسكين فوق رأسه. لايستطيع أن يرى واسمه انتهى من هذه البلاد. أمرتُ بأن تُصَبَّ عليه لعنة. سحقتُ عظامه أفنيتُ روحه على مرِّ الأيام، قطعتُ بعنف فقرات رقبته بسكين مزَّقتْ بها لحمه . لقد جعلتهُ فانيًا: لم يعد له اسم ولا أطفال ولا أسرة ... (هكذا) ستكونُ فى مقامكَ ، سترتحلُ فى مركب المساء، سترتاحُ فى مركب الصباح، ستعبرُ السماءَيْن فى سلام»[1].

ولايخفى ما فى النص السابق من صراع الإله «رع» مع التنين « أبوفيس» الذى اتخذ فى هذا النص هيئة «الثعبان» ، كما لاتخفى علاقة ذلك الصراع بالخليقة، وإن لم يحدد النص أسبقية المعركة على عملية الخلق.

وفى أحد نصوص الأهرام نقرأ : «هذا مخلب أتُوم على عنق الثعبان مانح الصفات ليضع حداً للاضطراب فى هرموبوليس»[2]. هذا النص ، وإن بدت علاقته بالخليقة غير واضحة ، إلا

١- Wilson, John A. , "Egyptian Myths, Tales and Mortuary Texts, In (ANET), vol. I, p. 7 .

٢- رندل كلارك، الرمز والأسطورة فى مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٤٧-٤٩ .

أنه يشير أيضًا بقوة إلى الصراع بين الإله «أتوم» وبين التنين، الذى اتخذ هنا أيضًا هيئة الثعبان . وهذا يعنى أن الأساطير المصرية المتعلقة بهذا النموذج قد حددت التنين فى هيئة ثعبان، كما أنها جعلته فى مصاف الآلهة، بدليل وصف الثعبان بأنه «مانح الصفات».

وأغلب الظن أن الأساطير المصرية القديمة تخلو من أساطير المستوى الثانى لهذا النموذج الأسطورى، وهو الأسطورة التى تشير إلى صراع «البطل» الأسطورى أو الملحمى ضد التنين. وربما كان مرجع ذلك، أن أسطورة البطل الخارق القوة غير واضحة المعالم بين ثنايا المجموعة الميثولوجية المصرية القديمة.

وفى بلاد النهرين، نجد نموذجًا عن صراع الآلهة، والذى تولى فيه بطل من الآلهة الجديدة قتل التنين من أحد الأسلاف الإلهية الهيولية. هذا النموذج، والذى ربما يُعدُّ هو النموذج الأصلى والأسبق لتلك الفكرة الأسطورية، يتمثل فى ملحمة الخليقة البابلية المسماة «إينوما إيليش»، والتى يرجع تاريخها إلى مطلع الألف الثانى قبل الميلاد، إن لم يكن قبل ذلك.

ووفقًا لهذه الملحمة، لم يكن فى البدء سوى ثلاثة آلهة تمثل العماء الأول والحالة الهيولية للكون، هى : «أَبْسُو»، و«تِيَامات»، و«مُمُّو». وكانت هذه الآلهة متمازجة مع بعضها فى حالة هيولية لاتشكُّل فيها ولاتمايُز؛ حالة من السكون والصمت . ثم تناسل أبسو وتيامات ووُلد لهما إلهان جديدان ، هما «لخمو» و«لخامو» ، اللذان أنجبا بدورهما «أنشار» (العنصر الذكر) و«كيشار» (العنصر الأنثوى) . ثم ولد لذلك الزوج الإلهى الأخير «آنو» إله السماء، والذى أنجب بدوره «إنكى» أو «إيا» إله الحكمة. وهكذا امتلأت أعماق «تيامات» بالآلهة الجديدة التى سببت إزعاجًا لأبسو وتيامات بضجيجها ، فعزم «أبسو» على التخلص من الآلهة الجديدة، فكان أن قتله «إيا» وشيَّد مسكنه الخاص فوق جثة أبسو. وهناك ولدت زوجته «مردوك»- الإله البطل المهيب، الذى أنقذ الأجيال الجديدة من الآلهة، عندما قتل «تيامات» التى كانت تتأهب للقضاء على تلك الآلهة من الشباب.

وتصف الملحمة ما فعله «مردوك» بتيامات. فقد قررت تيامات أن تحارب الآلهة الجديدة المتمردة، وشرعت فى تجهيز جيش من الكائنات الغريبة: الحيات المرعبة والأُسُود والكلاب المسعورة والجواميس الشرسة، ووضعت على رأس ذلك الجيش الإله «كِنْجُو» رئيس مجمع الآلهة. وأصاب الآلهة الجديدة الرعب، حتى ظهر الإله البطل «مردوك» فى مجلس الآلهة، وأبدى استعداده لمحاربة تيامات شريطة أن تجعل منه الآلهة رئيسًا عليهم. فوافقت الآلهة»:

«وتسلّح مردوك بالقوس والرمح والصواعق ، ومنحه أبوه «إيا» رُقَىً سحرية ، وصارت الربة عِشْتار حاملة درعه. كذلك سلّح نفسه بشبكة ليصيد بها الوحش ، وتبعته الرياح السبعة. وأثناء القتال قهر مردوك تيامات، حيث تصيّدها بشبكته، وجعل الرياح تدخل فمها المفتوح، ثم أطلق سهمًا نحو أجزائها الداخلية، فشقّ جسدها نصفين (كمحارة)، نصف خلق منه السماء، والنصف الآخر خلق منه الأرض. وبعد ذلك تفرغ سيد الآلهة مردوك لإقرار النظام الكونى، حيث خلق الشمس والقمر والأفلاك والأبراج، ومن ثم قسّم الزمن إلى وحدات زمنية : سنوات وشهور وأيام وليال. وقسّم مردوك كذلك الآلهة إلى : سماوية وأرضية. وبعد الانتهاء من عملية الخلق، بنى الآلهة لمردوك مدينة «بابل» ومعبد «إيزاجيلا»، اعترافًا منهم بفضله فى إنقاذهم وخلاصهم»[١].

ولايستطيع أى مراقب محايد أن ينكر أن تلك الملحمة البابلية (إينوما إيليش) تعد هى النموذج الأصلى لفكرة صراع الخالق ضد التنين، وذلك وفقًا لآخر المعطيات الآثارية التى وصلتنا من العالم القديم. فالملحمة تقدم نموذجًا مكتملاً لتلك الفكرة الأسطورية، بحيث تتوافر فيها جميع عناصر أسطورة التنين: وجود الإله الخالق، وجود التنين (من الآلهة القديمة) ، الصراع بين الخالق وبين التنين (حرب الآلهة)، انتصار الرب على التنين، شروع الخالق بعد انتصاره فى إقرار النظام الكونى وخلق العالم، رمزية التنين إلى مرحلة فوضى ما قبل الخليقة، رمزية انتصار الخالق إلى مرحلة التحول نحو النظام الكونى وخلق عناصر العالم المختلفة.

وعلاوة على نموذج الصراع بين الخالق والتنين، تضمّن التراث الرافدى أيضًا نموذجًا لصراع البطل ضد التنين ، وهو النموذج الممثل فى أشهر وأقدم ملاحم العالم المسماة «ملحمة جلجامش» ، والتى يرجع تاريخها إلى الفترة ٢٣٠٠-٢١٠٠ق.م على الأرجح .

ووفقًا لملحمة جلجامش ، فقد كان البطل الذى سُمّيت باسمه الملحمة ملكًا على «أوروك»، وقد ورد اسمه فى قائمة ملوك سومر على أنه خامس الملوك السومريين الذى حكموا «أوروك» بعد الطوفان. وكان جلجامس حاكمًا طاغية مستبداً (ثلثاه إله وثلثه بشر) ، أطلق العنان لشهواته، فلم يترك عذراء لأبيها ولازوجة لزوجها ، وكان يوقظ أهل المدينة على قرع الطبول. وعندما ضجّ أهل المدينة ورفعوا شكواهم إلى الآلهة، التى كلفت الإلهة «أرورو» بخلق ند

١- Speicer, E.A., "Akkadian Myths and Epic", in (ANET...), vol. I, pp. 65-69 .

لجلجامش فخلقته . وبعد عدة أحداث ، تصارع جلجامش وذلك المخلوق المسمّى «إنكيدو» ، وهو الصراع الذى انتهى بصداقتهما صداقة حميمة. وهنا حدث تحول فى شخصية جلجامش، حيث صار الحاكم الذى يهدف إلى حماية مدينته من الشر الممثل فى شخصية الوحش «خُواوا» (أو «خَمْبابا») حارس غابات الأرْز فى أرض الأحياء.

وانطلق جلجامش وإنكيدو إلى غابات الأرز لذبح الوحش. وفى الطريق، حذَّر إنكيدو صديقه جلجامش من الوحش ، وأخذ يصفه له:

[يسكن فى الغابة] خواوا الرهيب

[دعنا أنا وأنت] نذبحه

[دعنا نطرد الشرَّ كله من الأرض]

«لقد وجدته يا صديقى فى التلال،

عندما كنت أتجول مع الحيوانات البرية.

[من هناك] مَنْ يهبط إلى الغابة؟

[خواوا] - زئيره عاصفة كالفيضان،

فمه نار أنفاسه كالموت »[1].

وعلى الرغم من هول هذه الأوصاف ، إلا أنها لم تُدخِل الرعب فى قلب جلجامش الذى أصرَّ على بلوغ غايته. وبعد رحلة طويلة شاقة، وصل البطلان إلى غابة الأرز، ودخلاها ، حتى شعر بهما الوحش، فغضب وصرخ : «من الذى أتى إلىَّ واستخفَّ بالأشجار التى نَمَتْ فى جبالى». واحتدم الصراع بين جلجامش وخواوا ، فأظهر الأخير عناداً فى القتال. وبكى جلجامش وتوسل إلى الإله «شمش» السماوى ، فساعده الإله بأن أثار ثمانية رياح ضد خواوا، حتى تمكن جلجامش من الوحش. وهنا استعطف الوحش جلجامش وطلب منه أن يُبقى عليه، على أن يصير عبداً له، وكاد جلجامش ينصت لتضرعات خواوا، لولا تحذير صديقه إنكيدو له:

... ...

١- Speicer, E. A., Op. Cit., p. 79 .

غير أن إنكيدو [قال] لجلجامش :

للكلمات التى [تحدَّث بها] خواوا

لاتصغ [...]

لاتتركْ خواوا [...]

إقطع رأس خَمْبابا(١)

وبالفعل استمع جلجامش لنصيحة صديقه، وقطع رأس الوحش، ليعود البطلان مظفَّرَيْن، وقد خلَّصا «العالم» من شرور ذلك الوحش.

ونلاحظ فى هذه الملحمة، انتقال الصراع بين «البطل» وبين «التنين» إلى العالم الأرضى، وإن لم يفقد أبطال هذا النموذج علاقتهم بالعالم الإلهى تمامًا ، حيث كان جلجامش بطلاً مركبًا من عناصر إلهية (ثلثيه) إلى جانب العناصر البشرية (ثلثه) ، كما يبدو أن الوحش خواوا هو الآخر كان من مرتبة أدنى من الآلهة. كذلك يفقد هذا النص علاقته تمامًا بموضوع الخليقة.

وفى سوريا القديمة، كان الصراع الأزلى بين الخالق والتنين يشكِّل جانبًا هامًا فى أسطورة الخلق الكنعانية. ويذكر «شيفمان» أن شخصية الأفعى ذات الرؤوس السبعة احتلت مكانة هامة فى ميثولوجيا سوريا القديمة، حيث نصادفها فى نصوص «أوجاريت» ، وأنه إذا ألقيت نظرة فاحصة إلى تلك الأسطورة، لاتُضح أصلها الكنعانى فى أسطورة صراع الآلهة ضد الأفعى «لاتانو» (أو«لوتان» ذات الرؤوس السبعة)(٢).

وفى مجموعة الأساطير التى حُكِيَتْ عن الإله الكنعانى «بَعَلْ»، يلعب هذا الإله نفس الدور الذى لعبه «مردوك» فى ملحمة الخليقة البابلية (إينوما إيليش) فى قهر المياه الأزلية وإحلال نظام الكون. والمياه الأزلية فى هذه الأساطير ، يمثلها الإله «يَمْ» ابن الإله «إيل» كبير آلهة الكنعانيين.

١- Speicer, E.A., Op. Cit., p. 83 .

٢- إ. ش. شيفمان، ثقافة أوغاريت فى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، ترجمة حسان إسحق، الأبجدية للنشر، دمشق، ١٩٨٨م، ص١٥٢-١٥٣ .

وتحكى هذه الأساطير عن صراع الإله «بعل» ضد الإله «يم» ، حيث تحاشى بعل- فى البداية- الصراع مع يم ولجأ إلى مجمع الآلهة، الذى لم يستطع أن يحمى بعل من سطوة يم ذى السلطة الواسعة والقوة الفائقة. ويتعاون إله الحِرَف «كُوثَرْ واحاسيس»[*] مع بعل ويصنع له سلاحًا ماضيًا ، وتنقسم الآلهة الكنعانية ما بين راض وساخط عن ذلك الصراع، غير أن الإلهة «عشْتَارتْ» تنحاز هى الأخرى إلى جانب بعل وتحرضه على قتال يم .

ويصف جزء من الأسطورة كيف تغلَّب بعل على عدوه يم:

«تنقضُّ الهراوة فى يد بعل،

[مِثْل] النسر بين أصابعه ؛

يضرب هامة الأمير [يم])،

بين عينى القاضى نَهَرْ

ينهار يم ويسقط على الأرض»[١].

وبعد انتصار بعل على عدوه وقضائه عليه، تقوم الإلهة «عَنَاتْ»- أخت بعل وعشيقته بدعوة الآلهة إلى مأدبة احتفالاً بانتصار «راكب الغيوم» (بعل) على قوى الفوضى. ثم يحدِّثنا نصٌّ آخر عن قيام بعل ببناء مسكن له بعد انتصاره :

تهلَّلَ القوى :

لقد بنيتُ بيتى من فضة

من ذهب ؛ قصرى شيدتُّه[٢].

ويذكر بعض الباحثين أنه، على الرغم من تغلب بعل بنفسه على يم، إلا أنه من غير المؤكد أنه حارب التنين (لوتان)، وإنما كانت الإلهة «عنات» هى التى سحقت تلك الحية الملتوية ذات الرؤوس السبعة[٣]. وربما استند أصحاب ذلك الرأى إلى بعض نصوص أوجاريت التى تنص على أن عنات- حبيبة بعل، هى التى سحقت التنين، ومنها ذلك النص:

---

* يفسر بعض الباحثين هذا الاسم على أنه لإلهين «كُوثَرْ»، و«حاسيس» وليس لإله واحد.

١- Ginsberg, H.L., "Ugaritic Myths, Epics and Legends", in (ANET...), vol. I, p. 131 .

٢- Ibid., p. 134 .

٣- Cotterelle, Arthur, A Dictionary of World Mythology ..., p. 22 .

ألستُ التى سحقتْ «يم» حبيب إيل؟

ألستُ التى تضرّعتْ وكبحتْ جماح التنين؟

لقد سحقتُ الحية الملتوية،

شالياط ذات الرؤوس السبعة[1].

إلا أن النصوص الأسطورية التى تتعلق بالصراع بين الإله بعل والإله «مُوتْ»، تحتوى على إشارات صريحة إلى أن «بعل» هو الذى سحق التنين، حيث تقدم تلك النصوص الإله «موت» على أنه المنتقم من بعل قاتل لوتان، حيث يخاطبه «موت» قائلا»:

الآن وقد قتلت لوتان

الآن وقد سحقت رأس التنين

الآن وقد قضيت على الحية الملتوية

الحية الملعونة ذات الرؤوس السبعة

الآن وقد اكتنفتك السماء بهالة من مجد

تذكّرْ أيها الظافر البعل أنى إله الموت

أبقيتُ عليكَ،

لم أُدْخِلْكَ شِدْقَىَّ،

لم أبتلعْكَ كجدى،

لم أُنْزِلْكَ إلى حفرتى[2].

هذه النصوص الأسطورية الكنعانية السابقة، على الرغم من احتوائها على معظم عناصر أسطورة التنين، إن لم يكن كلها، إلا أنها تفتقر إلى الترتيب المفترض فى ذلك النموذج

١- Ginsberg, H. L. , Op. Cit., p. 137 .

٢- أنيس فريحه ، ملاحم وأساطير من الأدب السامى ، دار النهار للنشر، بيروت، ط٢ ، ١٩٧٩م، ص١٣٦-١٣٨ .

الأسطورى. وربما كان مرجع ذلك هو تعدد النصوص؛ التى تتحدث عن بعل تارة باعتباره قاتل التنين، وعن عنات تارة أخرى باعتبارها قاتلة التنين. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى، فإن الألواح التى تضمنت تلك النصوص الأسطورية لم تكن مرتبة بشكل يقدم لنا أسطورة واحدة متكاملة تتسم بتسلسل الأحداث وفقا لنموذج أسطورة التنين، كما هو الحال فى الملحمة البابلية. ومع ذلك، فإنه باعادة صياغة تلك النصوص وإعادة ترتيبها ، فإنه من الممكن أن تقدم لنا ذلك النموذج المتكامل لأسطورة التنين، على غرار الملحمة البابلية .

ووفقًا لما تم اكتشافه من التراث الميثولوجى الكنعانى ، فإنه يبدو أن أسطورة التنين – فى مستواها الثانى، أى التى تمثل صراع البطل نصف الإله أو البشرى ضد التنين، لم يتم اكتشافها حتى الآن بين ثنايا ذلك التراث. وإذا لم يتم اكتشاف مثل ذلك النموذج فى المستقبل ، بما يعنى غيابه عن المجموعة الميثولوچية الكنعانية ، فإن مرجع ذلك يتمثل فى غموض مفهوم البطولة البشرية لدى الكنعانيين، حيث لم يقدم لنا التراث الكنعانى فى هذا الصدد سوى ملحمتين: «كِرِتْ ملك صَيْدون»، و«أقهات بن دانيال»، وهما ملحمتان لاتقدمان صورة واضحة للبطل الفرد القوى فى عالم البشر.

وفى إيران القديمة، تقدم لنا النصوص البهلوية فكرة عن الصراع بين الخالق وبين «قوى الشر»، فى الأزل . ووفقًا لهذه النصوص، فإن العالم نشأ من أصلين هما «النور» و«الظلمة»، هذان الأصلان كانا فى نزاع معًا ، وكانا يتناوبان الانتصار فيما بينهما، لذلك ، فقد قُسِّم العالم فى البدء إلى قسمين : جيش النور أو الخير، وجيش الظلمة أو الشر. وكان يرأس جيش النور «أهورا مَزْدا» ، تساعده ستة كائنات مجردة تسمى «أمش سپنتان» (القوى الخالدة المقدسة)، وكائنات أخرى مجردة تسمى «يزِتَاتْ» (تختص كل واحدة منها بيوم من أيام الشهر) ، وكائنات ثالثة مجردة أيضا تسمى «فرُوشى» (الملائكة) . أما جيش الظلمة ، فكان يرأسه «أهرمِن» ، تساعده مخلوقات تسمى «ديو = ديڤ» (الشياطين)، ومخلوقات أخرى هى : الشر والكذب والطغيان والتكبر[1].

١- حسن پيرنيا، تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العصر الساسانى، ترجمة د. محمد نور الدين عبد المنعم و د. السباعى محمد السباعى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٣١٤-٣١٥ .

ويحكى لنا كتاب «بُونداهشِنُ»[1] قصة الصراع بين أهورامزدا وأهريمن، على النحو التالى:

«كان أهورامزدا رفيعًا بالعلم المطلق والصلاح ...

أما أهريمن البطىء المعرفة صاحب الرغبة فى الإضرار، فكان غائرًا فى أعماق الظلام ...

وبينهما كان الفضاء ... وعرف أهورامزدا فى علمه المطلق أن الروح المدمر (أهريمن) موجود وأنه سوف يهاجم .. وسوف يختلط به ... (عرف) بأى الأدوات سوف يحقق هدفه وعددها . فكان أن شكّل فى صورة مُثلى ذلك الخلق الذى يحتاج إليه أداة له. وظل الخلق ثلاثة آلاف عام على هذه الحالة المثلى.. أما الروح المدمر ... فكان على غير علم بوجود أهورامزدا. وعندئذ خرج من الأعماق وذهب إلى الحدود حيث تُرى الأنوار. فلما رأى أهورامزدا غير ملموس تقدم مندفعًا ... وأسرع لتدميره، ولما رأى من الشجاعة والعلو فوق ما عنده، فرَّ عائدًا إلى الظلام حيث خلق كثيرًا من الشياطين ...

ثم إذا بأهورامزدا.. يعرض السلام على الروح المدمر وبعد أن رفض العرض فكر أهورامزدا فى خطة يتجنب بها صراعًا لا آخر له، فاقترح فترة من تسعة آلاف عام، وذلك لأنه عرف أن ثلاثة آلاف (عام) ستمضى بأسرها وفق إرادة أهورامزدا وأن ثلاثة آلاف عام تمضى وفق إرادة كل من أهورامزدا وأهريمن ، وأنه فى المعركة الأخيرة سوف يجعل الروح المدمر عديم القوة. وفى هذه المرة وافق الروح المدمر . بجهله على اقتراح أهورامزدا... كرجلين يقتتلان فى مبارزة يحددان شرطًا (قائلين) دعنا فى يوم كذا نعترك حتى يجنَّ الليل»[2].

ويكمل الفصل الأول من كتاب «بونداهشن» قصة الصراع، حيث يذكر أنه بعد إبرام الاتفاق، اتجه أهورامزدا إلى خلق عناصر العالم، حيث خلق الأماهراسباندات (الشكل الأحدث

١- بونداهشن : كتاب فارسى مجهول المؤلف، اسمه يعنى «أصل الخلق» . وهو يتكون من قسمين : الأول منهما يتعلق بخلق الكون ويتضمن شروحًا للأفستا (كتاب الزردشتية المقدس)، والقسم الثانى يتضمن أساطير عن ملوك فارس القدامى الذين ينتمون إلى الأسرة البيشْدادية- أولى الأسرات فى تاريخ فارس القديم، ويستمر السرد التاريخى فيه حتى يصل إلى زردشت.

٢- م.ج . درسدن ، «أساطير إيران القديمة»، دراسة فى كتاب (أساطير العالم القديم، تقديم ونشر صمويل نوح كريمر ...) ، ص٢٩٨ .

للأمِشْ سْپَنْتان - القوى المقدسة الخالدة) بالخلق المادي، وهي ستة مرتبة على النحو التالي: السماء- الماء- الأرض- النباتات- الماشية- الإنسان. وكان سابع القوى المقدسة الخالدة التي خلقها أهورامزرا، هو «أهورامزدا» نفسه! وخلق أهورامزدا بعد ذلك الأنوار وجعلها بين السماوات والأرض: النجوم الثابتة وغير الثابتة، ثم القمر، ثم الشمس. وبعد أن خلق كرة أولاً، ثبّت النجوم الثابتة فيها وبخاصة الأبراج الإثنى عشر. وعيّن أهورامزدا على النجوم الثابتة أربعة من القواد. وقد أقام أهورامزدا الشمس والقمر لحكم النجوم. وبين الأرض والكرة السفلى، جعل أهورامزدا الرياح والسحب ونار البرق، حتى يستطيع «تِيشترِيّا» (نجم الشّعْرَى اليمانية) أخذ وإرسال المطر[١].

وعندما نتأمل النصوص السابقة، نلاحظ الآتي:

* أن الأساطير الإيرانية المتعلقة بالصراع بين الخالق والتنين تتضمن بعض عناصر أسطورة التنين، ومنها فكرة الصراع بين الآلهة، وألوهية طرفي الصراع، ووجود الإله الخالق بين طرفي الصراع، وارتباط المعركة بعملية إقرار النظام الكوني وخلق عناصر العالم.

* أن الأساطير الإيرانية تختلف عن النموذجين البابلي والكنعاني في عدة أمور، منها:

- أن النصوص الفارسية لم تنص صراحة على كون «أهرمن» - مصارع الخالق- تنينًا أو أفعى، وهو ما يخالف ركنًا هامًا من أركان أسطورة التنين. ومع ذلك فهناك عبارات وردت في متن تلك النصوص ، يمكن من خلالها إضفاء صفة التنين على «أهرمن»، ومنها : «أما أهرمن... فكان غائرًا في أعماق الظلام...» ، وكذلك «... وعندئذ خرج (أهرمن) من الأعماق». فالتنين- وخاصة الأنواع البحرية منه- ترتبط دائمًا بالأعماق . هذا علاوة على اشتراك كل من «أهرمن» والتنين في رمزية «الشر»، وهو ما نصت عليه النصوص الفارسية صراحة فيما يتعلق بأهرمن.

- أن النصوص الفارسية نزعت، في تصويرها لذلك الصراع إلى تجريد المحسوس، والاتكاء على المعاني المجردة التي تمثلها الآلهة: النور (الخير) ، الظلام (الشر) ، القوى المقدسة الخالدة، الشر، الكذب، الطغيان، التكبر (جنود أهرمن). وربما كان هذا هو السبب في عدم تجسيد أهرمن في شكل التنين .

١- م.ج درسدن، المرجع السابق، ص٢٩٨ .

- أن المعركة فى النصوص الفارسية لم تنته بعد، وإنما لها بقية أخرى، ربما عند نهاية العالم، حيث نصت تلك الأساطير على أنه فى «المعركة الأخيرة» (سوف) يجعل أهورامزدا من الروح المدمر عديم القيمة. وقد استخدمت النصوص الفارسية فى ذلك صيغة «المستقبل» ، بما يعنى استكمال الصراع فى وقت آخر يمثل نهاية العالم. وربما يؤيد ذلك، أن الديانة الزردشتية احتوت على الإيمان بالآخرة وبالحساب والجنة والنار والصراط والثواب والعقاب الأخرويين.

وقد أدى عدم نص الأساطير الفارسية على انتهاء المعركة ، إلى اضطراب التسلسل المفترض فى أسطورة التنين، مخالفة بذلك النماذج البابلية والكنعانية (التى ينتهى فيها الصراع بإقرار النظام الكونى وخلق عناصر العالم)، حيث يكون التسلسل وفقا للنظرة الفارسية على النحو التالى:

قيام الصراع بين الخالق والتنين - المعركة سجال بين الطرفين- الاتفاق على هدنة (تسعة آلاف عام) - قيام الخالق (أهورامزدا) بخلق عناصر العالم - وقوع الصراع واستئناف القتال مرة أخرى عند نهاية المهلة المحددة التى يفترض أن تحدث فى نهاية العالم .

ولم يخلُ التراث الفارسى من الإشارة إلى الصراع بين البطل البشرى ضد التنين ، الذى تراوحت صورته بين التنين المعروفة صورته فى القصص الشعبى ، وبين تحولات لتلك الصورة فى شكل الثعابين والجان . ومن أشهر الأبطال الفرس الذين صارعوا التنين «كَرشاسب» (جرشاسب)، حيث تحكى عنه الأفستا (كتاب الزردشتية المقدس) أنه قتل تنينًا عملاقًا ذا قرنين كان يبتلع الناس والخيول. وكان هذا التنين أصفر اللون ينفث سمًا زعافًا. وكان كَرشاسب قد جلس على ظهر ذلك التنين وأخذ يطهو طعامه فى قِدْرٍ من الحديد ، وعندما شعر التنين بحرارة على ظهره، انتفض انتفاضة شديدة، فأريق الماء من القدر، ولكن كرشاسب عاجله بضربة فاصلة فقتله [١].

وثمة مجموعة أخرى من القصص التى تتبع ذلك النموذج ، تحكيها الملحمة الفارسية الرائعة «الشاهنامه» عن أشهر أبطال الفرس طراً ، وهو «رُسْتَم». فوفقًا لهذه الملحمة ، قتل

١- د. حسين مجيب المصرى، الأسطورة بين العرب والفرس والترك: دراسة مقارنة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١م، ص١٣١-١٣٣ .

رُسْتَم ثعبانًا هائلاً- بمساعدة حصانه «الرخَشْ»، كما قتل «سَفِيدْ دِيوْ» (الجن الأبيض)، وقتل جنيًا آخر اسمه «أرزنك» (أرْجَنْج)، كذلك صارع جنيًا رهيبًا اسمه «أكْوَان»، واستطاع فى النهاية قتل ذلك الجنى الذى كان يلتهم قطعان الماشية(١).

ويبدو فى ذلك النوع الأخير من القصص الفارسى عملية الإبدال أو الإحلال التى سبق الحديث عنها، حيث حلَّ «كَرشاسب» و«رستم» محل الإله مصارع التنين، كما حل- محل التنين «الإله» - تنين حيوانى يتسم بالتخيل الشعبى لصورة التنين، وكذلك الثعبان الهائل، علاوة على الجان الذين صارعهم «رستم» .

وفى الأناضول (آسيا الصغرى) ، كانت هناك أسطورة تُتلى فى عيد «بوروليى»، وهو من أعظم احتفالات العبادة السنوية عند الحيثيين. هذه الأسطورة كانت تتعلق بالصراع بين إله الطقس ضد التنين .

وتتلخص هذه الأسطورة فى أن إله الطقس (تِيشُوبْ) يصارع التنين المسمى «إيلويانكاس» فيهزمه التنين فى الجولة الأولى. وهنا يستنجد إله الطقس بكل الآلهة، فتدبِّر الإلهةُ «أناراس» خدعة ، حيث أعدَّت حفلة كبيرة دعتْ إليها التنين، واتفقت مع رجل من البشر يُدعى «هُوباسيياس» على مساعدتها ، فوافق الرجل شريطة أن يضاجع الإلهة، فوافقت . وفى الحفل، شرب التنين الكثير من الخمر، فثقلت رأسه ولم يستطع العودة إلى جحره. فتقدم «هوباسيياس» وكبَّل التنين بحبل، فجاء إله الطقس وذبح التنين(٢).

وعلاقة هذه الأسطورة بموضوع الخليقة غامضة ، حيث أن وجود الوسيط البشرى «هوباسيياس» يومىء بشدة إلى أن الخليقة - قبل اشتعال الصراع بين الإله وبين التنين- كانت قد تمت بدليل وجود العنصر البشرى. إلا أن «جارنى» يذكر أن تلاوة هذه الأسطورة فى احتفالات عيد بوروليى، وهو الاحتفال السنوى بالربيع ، شأنها فى ذلك شأن أساطير الخليقة الأخرى التى كانت تُتلى فى عيد رأس السنة عند بقية الأمم وبخاصة البابليين ، هذا يبرر إدراجنا لهذه الأسطورة بين أساطير الخليقة التى تتم عن طريق صراع الإله ضد التنين(٣).

١- أبو القاسم الفردوسى، الشاهنامه ، الجزء الأول، ترجمة الفتح بن على البندارى، تحقيق عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢ ، ١٩٩٣م، ٧٦-٣٦٨ .

٢- أ.ر. جارنى ، الحثيون ، ترجمة محمد عبد القادر، مطبوعات البلاغ، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٢٤٥ .

٣- المرجع نفسه، ص٢٤٧ .

كذلك يذكر «جوتربوك» أنه برغم انكسار اللوح الذى يتضمن نص الأسطورة، بحيث لانستطيع تتبُع بقية أحداثها ، فإن الفقرة التالية لانكسار النص ربما تومىء إلى الخليقة، حيث نجد النص الآتى:

جبل زالييانو هو أول كل شيء

حين قَسَم الأمطار لـ «نرِيكْ»

لقد أحضر المنادى خبز القربان من «نرِيك»

وسأل جبل نريك أمطاراً

وهو يُحضر (....) خبزاً لها[١]

أما عن المستوى الثانى من هذا النموذج الأسطورى، والذى يتعلق بصراع البطل البشرى ضد التنين، فإن التراث الميثولوجى الحيثى لايتضمن بين ثناياه مثل ذلك النموذج ، وفقًا لآخر المعطيات الآثارية التى أخرجتها منطقة الأناضول. وهذ يبدو غريبًا فى حد ذاته، لأن الحيثيين كانوا قريبين من اليونان القديمة، بل إنهم تأثروا إلى حد ما بالقصص الإغريقى، ومع ذلك لم يحتو تراثهم على نموذج صراع البطل ضد التنين ، وهو النموذج الذى كان شائعًا جداً لدى الإغريق .

أما فى اليونان القديمة، فإن نموذج أسطورة التنين على مستوى الصراع بين الآلهة يختلف إلى درجة كبيرة عن النموذج العام. ففكرة حرب الآلهة موجودة فى الميثولوجيا اليونانية، وممثلة فى الصراع بين «كرونوس» وبين ابنه «زيوس» ، والذى انتهى بانتصار زيوس على أبيه وأسْرِه وإلقائه إياه فى ظلام «تارتاروس» (العالم السفلى) ، وانفراد زيوس بحكم العالم، وممثلة كذلك فى الصراع بين زيوس والعمالقة؛ والذى انتهى بانتصار زيوس أيضًا. إلا أن هذا الصراع لايمتُ- من قريب أو بعيد- بصلة ما بموضوع الخليقة، كما أنه لم يتخذ أى من أطراف الصراع هيئة التنين أو الثعبان أو ما إلى ذلك[٢].

١- هانز ج. جوتربوك ، «الأساطير الحيثية»، دراسة فى كتاب (أساطير العالم القديم، تقديم ونشر صمويل نوح كريمر .. ..) ، ص١٢٦-١٢٧ .

٢- أنظر: أوفيد ، مسخ الكائنات (ميتامورفوزس) ، ترجمة وتقديم ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٣١-٣٣ .

وفى المقابل ، نجد زخمًا من الأساطير التى تحكى عن «البطل» ذابح التنين فى العالم الأرضى، وإن كان معظم هؤلاء الأبطال من أنصاف الآلهة، بحيث يمكن القول بأن فكرة البطل ذابح التنين هى فكرة شائعة جداً فى الميثولوجيا اليونانية، كما أن أبطال هذا النموذج متعددون.

ومن أبرز الأبطال الإغريق ذابحى المسوخ : پيرسيوس ، وهيراكليس، وثيسيوس وبيلليريفون.

وبالنسبة لپيرسيوس، فقد قام بذبح الجورجونة «ميدوزا »(*) على سبيل تحدّى الملك «پوليدِكْتيس» الذى ربّاه ، والذى كان يطمع فى الزواج من «داناى»- أم پيرسيوس، حيث كان البطل يرغب فى إبعاد الملك عن أمه والكفّ عن مضايقتها ، حتى أعلن للملك أنه سيمنحه جائزة إذا تزوج بغير أمه، ولو كانت الجائزة رأس الجورجونة ميدوزا. وهنا التزم پيرسيوس بوعده، وتوجّه لذبح ميدوزا ، فساعدته الإلهة «أثينا » (ربة الحرب) والإله «هيرميس» (رسول الآلهة)، حتى تمكّن البطل بالفعل من ذبح ذلك المسخ المرعب[١] . كذلك استطاع «پيرسيوس» ذبح أحد الوحوش البحرية العملاقة ، عندما سلّط پوسايدون (إله البحر) ذلك الوحش على يافا عقابًا لملكتها كاسيوپيا على غرورها، وكادت ابنة الملكة المسماة «أندروميدا» تروح ضحية - قربانًا لذلك الوحش ، لولا أن أنقذها البطل «پيرسيوس»[٢].

وبالنسبة لهيراكليس ، أشهر أبطال الإغريق، فقد تعددت صراعاته مع الكثير من الوحوش والمسوخ، التى يقترب بعضها من صورة التنين المعروفة فى الخيال الشعبى، وبعضها يبتعد عن تلك الصورة إلى حد ما، بحيث يمكن اعتبارها تنويعًا على صورة التنين، على الأقل فى اشتراكها معه فى رمزية الشر.

---

* الجورجونات فى الميثولوچيا الإغريقية: مسوخ مرعبة ، كُنّ ثلاث أخوات: سثينو ويوريالى (وهما خالدتان) وثالثتهن هى ميدوزا (الفانية) . وكُنّ يسكُنّ على الشاطىء البعيد للأوقيانوس، وكان من ينظر إليهن يتحول إلى حَجَر. وكان للجورجونات أسنان كبيرة كالخنازير ومخالب نحاسية، وشعرهن عبارة عن أفاعٍ.

١- Graves, Robert, The Greek Myths, Penguin Books, Baltimore, 1966, vol. I, pp. 238-239.

٢- Ibid., p. 240.

أما المسوخ والوحوش التى تبتعد إلى حد ما عن صورة التنين؛ والتى قتلها هيراكليس، فتتمثل فى : أسد نيميا ، وهو أسد غير عادي ضخم شرس لايتأثر جلده بالصلب أو الحديد أو الحجارة؛ لذا قتله هيراكليس بخنقه بذراعيه القويتين، وكذلك ثوركريت الذى كان جباراً قويًا يزفر ألسنة اللهب الحارق، وقد تغلب عليه هيراكليس أيضًا بقوته العضلية لكنه لم يقتله ، وأيضًا الوحش البحرى الذى كان سيلتهم عذراء طروادة [١].

وأما المسوخ والوحوش التى تقترب كثيراً من صورة التنين، فكان أولها «الهيدرا» التى كانت تسكن فى «ليرنا». وكانت الهيدرا تلك أفعى رهيبة لها تسعة رؤوس أحدها خالد، وقد وُلدتْ من التيتن «طِيْفُون» والتيتنة «إيخدنا» [*]. وكانت أنفاس الهيدرا سامة وكذلك دماؤها، كما كانت رائحتها قاتلة. وقد أرشدت الربة «أثينا» البطل هيراكليس إلى وكر الهيدرا، فصارعها، وقطع الرأس الخالد، إلا أنه نبت مكان ذلك الرأس- فى الحال- ثلاثة رؤوس أخرى. واضطر هيراكليس إلى أن يكوى مكان كل رأس يقطعه بجذوع الأشجار المشتعلة حتى لاتنبت رؤوس أخرى مكانها، حتى قطع الرؤس التسعة ، بما فيها الرأس الخالد، ثم انتزع أحشاء الهيدرا بسيفه وغمس سهامه فى دمها ، فصارت مسمومة قاتلة [٢].

وثانى المسوخ التنينية التى صارعها هيراكليس، كان التنين المسمى «لادون»، والذى يحرس الحديقة الخرافية التى تقع عند الأطراف الغربية للعالم، وهى الحديقة التى تشتمل على التفاحات الذهبية التى تحرسها الهسبيريدات من بنات التِيْتَن «أطلس». وقد طُلب من هيراكليس الحصول على تلك التفاحات الذهبية، فاستطاع بعد رحلة شاقة أن يصل إلى حديقة الهسبيريدات وأن يقتل التنين لادون ، ومن ثم الحصول على التفاحات الذهبية[٣].

١- أنظر : عبد المعطى شعراوى ، أساطير إغريقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٢م، ص٣٨٨ ، ٣٩٩ . وكذلك : Hamilton , Edith , Mythology, New York, 1951 , p. 167 .

* التياتن : آلهة جبارة حكمت العالم قبل آلهة الأوليمب، ودارت بينهم وبين آلهة الأوليمب معركة هائلة، انتصر فيها زيوس وحلفاؤه، ولم يبق منهم غير الأوقيانوس .

٢- Guirand, F., " Greek Mythology", In (New Larouse Encyclopedia, Crescent Books, New York , 1989), p. 170 .

٣- Ibid., p. 172 .

أما ثالث المسوخ التنينية، فكان «كيربيروس» (أو «سيربيروس»)، وهو مسخ له جسم كلب يتفرع منه ثلاثة رؤوس لكلب أيضًا؛ مزودة بالحيات السامة، وذيله ملىء بالأشواك وضرباته تشبه ضربات السوط. وقد استطاع هيراكليس أن يقبض بقبضته القوية على ذلك المسخ المرعب حتى استسلم ، إلا أنه لم يقتله [١].

أما بالنسبة لثيسيوس، فقد صرع مسخًا يُطلق عليه «المينوطور» نصفه ثور ونصفه الآخر إنسان، وكان المينوطور ابنًا لـ «پاسيفاى» زوجة «مينوس» ملك كريت، وكان أبوه ثوراً أهداه الإله پوسايدون» إلى الملك «مينوس» ليقربه إليه، فلما لم يقربه الملك إلى پوسايدون، عاقب الإله ملك كريت بأن جعل زوجته پاسيفاى تعشق الثور وتضاجعه، فأنجبت منه ذلك المينوطور. وقد حبسه الملك فى قصر التيه (اللابيرينث). وقد كان على ملك أثينا- أبى ثيسيوس- أن يقدم كل عام سبعة فتيان وسبع عذراوات لملك كريت ، ليقدمهم بدوره طعامًا للمينوطور، وذلك عقابًا لأثينا على مقتل ابن ملك كريت فى دورة الألعاب الأوليمبية التى أقيمت بأثينا . وأراد ثيسيوس أن يخلص وطنه من تلك الجزية ، فسافر مع الضحايا ، واستطاع - بمساعدة «أردياني»- ابنة ملك كريت- أن يدخل قصر اللابيرينث، وأن يقتل ذلك المينوطور الرهيب[٢].

وأما بالنسبة لـ «بيلليروفون» فقد قتل مسخًا رهيبًا يُدعى «الخيمايرا» . وكانت الخيمايرا تلك مسخًا برأس أسد وجسم شاة وذيل أفعى، وكانت أنفاسها لهبًا حارقًا. وعندما طُلب من بيلليروفون قتل الخيمايرا ، قام أولاً بترويض الحصان الإغريقى الأسطورى المجنَّح «بيجاسوس»، ثم اعتلى صهوته ، وعندما اقترب من الخيمايرا، أمطرها بوابل من السهام، ثم دفع بين فكيها كتلة من الرصاص كان قد ثبتها على رأس رمحه. وأذابت أنفاس الخيمايرا الرصاص، فذاب وسال فى حلقها وقتلها على الفور[٣].

١- Ibid.,

٢- Graves, Robert, The Greek Myths..., pp. 338-339 .

٣- Ibid., p. 253 .

النماذج العبرية لأسطورة التنين

وردت قصتان للخليقة فى الإصحاحين الأوليْن من سفر التكوين، هاتان القصتان لم تتضمنا أية إشارة- من بعيد أو قريب- إلى خلق العالم وإقرار النظام الكونى عن طريق صراع الرب مع التنين.

ومع ذلك ، لم تخلُ أسفار العهد القديم، وبخاصة أسفار المكتوبات، من إشارات إلى قوى المياه، وأخرى إلى جبروت الرب وقوته ، وثالثة إلى خلق العالم، ورابعة إلى صراع الرب مع التنين.

وقد استخدمت تلك الأسفار عدة أسماء أطلقتها على قوى المياه، منها: «يَمْ = البحر»، و«نَهَرْ= النهر- التيار»، و«جَلّيمْ= الأمواج»، و«تِهُوم = اللُّجَة - الغَمْر»، و«مايِمْ= الأمواه»، و«تْسُولاهْ= الأعماق». هذه الأسماء لم ترد بين ثنايا تلك الأسفار عبثًا، أو للإشارة إلى المياه كبحار وأنهار وأمواج لذاتها، وإنما ارتبط ذكرها بإبراز قوة الرب على كبح القوى المائية التى تمثلها تلك الأسماء: فالرب يكبح ويسيطر على قوى البحر (إرميا ٥ : ٢٢)، والرب يحمو غضبه على الأنهار والبحار (حبقوق ٣ :٨)، والرب أيضًا يضرب اللجج ويجفف أعماق الأنهار (زكريا ١٠ : ١١ / إشعيا ٤٤ :٢٧) ، والمياه تفزع واللجج ترتعد عند رؤية الرب وتفرُّ من صوت رعده (مزمور ٧٧ : ١٦ / مزمور ١٠٤ :٦) ، والمياه تلتزم الحدَّ الذى رسمه لها الرب ولاتتعداه (مزمور ١٠٤ : ٦ / أمثال ٨ : ٢٩) . وفى كل هذه الإشارات السابقة تشخيص لقوى المياه على أنها طرف صراع ضد الرب، وإن كان طرفًا مقهوراً . هذا التشخيص يومىء من بعيد لفكرة صراع الرب، ليس ضد المياه فى ذاتها، وإنما ضد الكائنات المائية المرعبة التى من بينها التنين بالطبع، وهى إيماءات ضمنية غير صريحة ، يؤكدها النص التالى والذى ورد على لسان «أيوب» مخاطبًا الرب بقوله : «أبَحْرٌ أنا أم تنين حتى جعلت علىَّ حارسًا » (أيوب ٧ : ١٢) .

ومع ضمنية الإشارات السابقة ، فإن أسفار المكتوبات احتوت على إشارات أخرى صريحة إلى صراع الرب ضد التنين، والذى اتخذ فى هذه النصوص عدة أسماء ، أبرزها : التنين لُوياثان - رَهَبْ - بِهِيمُوثْ. وكان بعض هذه النصوص يصف التنين وصفًا دقيقًا لإبراز صورته المخيفة، وبعضها الآخر يشير إلى صراع الرب مع التنين الذى حدث عند بدء العالم، من خلال

ترنيمة تعيد ذكرى انتصار الرب على التنين، كما أن بعض هذه النصوص أشارت إلى الصراع الآتى بين الرب والتنين فى آخرة الأيام. هذه النصوص المتفرقة لاتشكل - وفقًا لوضعها الحالى فى العهد القديم- أسطورة متكاملة عن التنين وصراعه مع الإله الخالق، إلا أنه إذا ضممنا هذه النصوص إلى بعضها ورتّبْناها على نحو صحيح، فإنها يمكن أن تقدم لنا ذلك النموذج الأسطورى لصراع الرب ضد التنين ، والذى انتهى بخلق العالم.

وأهم النصوص التى أشارت صراحة إلى فكرة صراع الرب مع التنين، هى النصوص التى يمكن تصنيفها على النحو والترتيب التاليين:

١- نصوص تتعلق بوصف التنين (أيوب ٤٠ : ١٥-٢٤ / ٤١ : ٦-٢٦) .

٢- نصوص تتعلق بالصراع الأزلى بين الرب والتنين (إشعيا ٥١ : ٩-١٠ / مزمور ٧٤ : ١٣-١٤ / مزمور ٨٩ : ١٠-١١ / أيوب ٢٦ : ١٢-١٣) .

٣- نصوص تتعلق بالصراع الأخروى بين الرب والتنين (إشعيا ٢٧ : ١) .

وفيما يلى نقدّم تفصيلاً لتلك النصوص ، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن الإشارات المرجعية إلى أرقام الإصحاحات والفقرات المتلعقة بالنصوص الواردة فى هذه الدراسة، قد أوردتها وفقًا لوضعها فى النسخة العبرية وليست الترجمة العربية للعهد القديم، حيث أننى لاحظت وجود بعض الاختلاف بينهما فى ترتيب الإصحاحات والفقرات، وبخاصة فى سفر أيوب. فكان لابد من الرجوع إلى الأصل، وهو النسخة العبرية للعهد القديم. كذلك تجدر الإشارة إلى أن هناك بعض النصوص أعدتُ ترجمتها وصياغتها عن النسخة العبرية، لوجود أخطاء فى الترجمة العربية لتلك النصوص.

أولا : وصف التنين:

١- وصف «بهيموث» :

«هوذا بهيموث الذى صنعتُه معك. يأكل العشب كالبقر. هاهى قوته فى متْنَيْهِ وشدته فى عضل بطنه . يخفض ذنبه كشجرة أرز. عروق فخذيه مضفورة . عظامه ينابيع نحاس. عظامه كقضيب من حديد . هو أول سُبُل الله. الذى صنعه أعطاه سيفه. لأن الجبال تُخرج له مرعى وجميع وحوش البرّ تلعب هناك. تحت الظلال يضطجع فى ستر القصب والمستنقعات . تظله

الظلال بظلها. يحيط به صفصاف النهر. هوذا النهر يُخضعه فلايرتبك . يطمئن ولو اندفق نهر الأردن في فمه . بعينيه يأخذنا . يثقب أنفه بفخ» (أيوب ٤٠ : ١٥-٢٤) (*).

هذا النص يقدم وصفًا لنوع من التنانين أُطلق عليه «بهيموث» . والاسم «بهيموث» أو «بهيموت» - من الناحية اللغوية على مستواها الصرفي- يعد اسمًا على صيغة جمع المؤنث من الاسم المفرد المؤنث «بهيما» بمعنى (حيوان ، ماشية ، بهيمة، وحش)، بما يفرض علينا ترجمته كجمع لتلك المعاني المفردة السابقة. إلا أن النص- على مداه- استخدم ضمائر المفرد المذكر، كما استخدم الأفعال مصرفة مع المفرد المذكر الغائب ممثلاً في الإسم بهيموث ، بما يعني اعتباره على صيغة جمع مؤنث- من الناحية الصرفية، واعتباره اسم علم مفرد مذكر من الناحية الدلالية .

والتنين «بهيموث» يغلب عليه الطابع الصحراوي، حيث يذكر «أرثر كوتاريل» أن كُتّاب ما بعد العهد القديم اعتقدوا بوجود شقّيْن للتنين، أحدهما بحري والآخر صحراوي. ويستند «كوتاريل» في ذلك على نص ورد في سفر «إنوش»- أحد أسفار الأبوكريفا Apocrypha (**)- وهو النص الآتي : «... في ذلك اليوم سينفصل المسخان، الشق الأنثوي يسمى لوياثان ويسكن في اللجة فوق منابع المياه، بينما يُدعى الشق الذكر بهيموث ، ويحتل بصدره صحراء لامتناهية تسمى دِنْدِين»[1].

وعلى قدر ما يؤيد النص السابق (الوارد في سفر إنوش) فكرة أن بهيموث هو تنين مذكر، على قدر ما يوقفنا قليلاً عند ارتباط بهيموث بالطبيعة الصحراوية. فنص سفر أيوب المتضمن وصف بهيموث يشير إلى عدة بيئات: جبلية - نهرية خصبة- مستنقعات .

---

* تم تعديل ترجمة العديد من الألفاظ الواردة في الترجمة العربية للعهد القديم في هذا النص، بحيث يختلف هذا النص المعاد الترجمة عن نص الترجمة العربية للعهد القديم في أكثر من أربعة عشر لفظًا .

** الأبوكريفا : مجموعة من الأسفار التي استُبْعدت من متن العهد القديم وأُطلق عليها ذلك الاسم الذي يعني (الأسفار غير القانونية) . وقد أخطأ كوتاريل عندما أشار إلى سفر «إنوش» على أنه من بين أسفار الأبوكريفا، لأن هذا السفر يندرج تحت مجموعة أخرى من أسفار ما بعد العهد القديم أطلق عليها «الأسفار الزائفة Pseudepigrapha

١- Cotterrelle, Arthur, A Dictionary of World Mythology..., p. 34 .

والنص - كما سبق الذكر- يقتصر على وصف التنين، ومن ثم فهو لايحكى قصة صراع الرب مع هذا التنين، ولايشير إلى موضوع الخليقة صراحة ولاضمنًا . إلا أن هناك عبارة وردت فى ثنايا النص تثير إشكالية بشأن الصراع والخليقة. هذه العبارة هى : «هو أول سُبُل الله»، التى وردت فى الترجمة العربية للعهد القديم «هو أول أعمال الله».

فالخلاف بين الترجمتين يكمن فى استخدام النص العبرى للفظة (دَرْخِى) وهو اسم جمع فى حالة الإضافة للاسم المفرد (دِرِخْ) الذى يعنى (طريق ، سبيل ، ممر، مجاز، وسيلة)، وبهذا لايدخل المعنى (أعمال) من بين معانى اللفظة العبرية ، وهو ما حدا بى إلى ترجمتها «سُبُل».

وإذا أخذنا بالترجمة التى اقترحتها ، فإن عبارة «هو أول سبل الله» توحى بشكل ضمنى بأن التنين ، أو بالأدق صراع الرب مع التنين عند بدء العالم، كان هو أول السبل التى اجتازها الرب لخلق العالم. أما إذا أخذنا بترجمة النسخة العربية، فأن عبارة «هو أول أعمال الله» تؤخذ على معنيين : فإما أن التنين كان أول «أعمال الله» - أى أول مخلوقات الله، وهو المعنى الذى يناقض جميع أساطير الخلق وبخاصة نموذج الخلق عن طريق صراع الخالق مع التنين، وإما أن «قتال» التنين كان هو أول أعمال الله قبل الخليقة، وهو المعنى الذى يستقيم مع النموذج الأسطورى.

٢- وصف «لوياثان» :

«أتصطاد لوياثان بشص أو تسحب لسانه بحبل . أتضع شصًا فى أنفه أم تثقب فكَّه بكُلاَّب ... أتملأ جلده أشواكًا ورأسه بحراب صيد الحيتان . ضع يدك عليه. لاتعدْ تذكر القتال... ليس من شجاع يوقظه فمن يقف إذاً بوجهى ... لا أسكتُ عن أعضائه وخبر قُوَّته وسِحْرِ تنسيقه . من يكشف وجه غشائه ومن يدنو من طيَّة عنانه من يفتح مصراعَىْ فمه. دائرة أسنانه مرعبة ... الواحد يمسُّ الآخر فالريح لاتدخل بينهما ... عطاسه يبعث نوراً وعيناه كهدب الصبح. من فيه تخرج مصابيح . شرار نار يتطاير منه. من منْخرَيْه يخرج دخان كأنه من قِدْرٍ منفوخ أو من مِرْجل . نَفَسُهُ يشعل جمراً ولهيب يخرج من فيه. فى عنقه تبيت القوة وأمامه يدوس الهول ... قلبه صلب كالحجر وقاس كالرَّحى. عند نهوضه تفزع الأقوياء ... سيف الذى يلحقه لايقوم ولا رمح ولامزراق ولادرع . يحسب الحديد كالتبن والنحاس كالعود النخر . لايستفزه نبل القوس. حجارة القلاع ترجع عنه كالقش . يحسب القذائف كقش ويضحك على اهتزاز الرمح ... يضيىء السبيل وراءه فيحسب اللجة شيباء . ليس له فى

الأرض نظير ... يشرف على كل متعال . هو ملك على كل بنى الكبرياء » (أيوب ٤٠ : ٢٥-٤١ : ٢٦) (*).

يقدم النص السابق وصفًا دقيقًا إلى حد ما لنوع من التنانين، التى يوحى النص بطبيعتها البحرية، وهو التنين «لوياثان».

وقد اختلفت الآراء بشأن لوياثان هذا، حيث يذكر «إبنشتين» أن «لوياثان» هو أحد الأسماء التى أطلقت على الوحش الأزلى الذى قهره الرب عند خلق العالم [١]، بينما يرى آخرون أن هذا الاسم كان يشير إلى وحش بحرى، ربما كان حوتًا، ولم تكن له أية دلالة أسطورية [٢]. إلا أن أصحاب هذا الرأى الأخير ربما لم يطّلعوا بشكل كاف على تلك الأوصاف الأسطورية المحضة التى قدمها سفر أيوب للوحش لوياثان.

أما عن معنى اسم «لوياثان»، فيرى «كوتاريل» أن المعنى الحرفى للاسم هو «الملتوية»[٣]، بينما يذكر «كاستر» أن اللفظ العبرى «لوياثان» يعادل اللفظ الكنعانى «لوتان Lutan» ، والذى يعنى «الذى يرى» [٤]، مع الاعتراف بأن الجذور اللغوية للفظة الكنعانية تحتاج إلى مراجعة.

وأما عن الوصف الذى قدمه النص للتنين لوياثان، فهو وصف يُلقى الرعب بحق فى نفس المتلقين ، وهو أيضًا وصف يصل بصورة التنين - كما وردت فى سفر أيوب- إلى أقرب صورة شائعة عن التنين فى الخيال الشعبى وفى الأساطير ، وبخاصة الزفير النارى والأسنان المرعبة وقوة البنيان وعدم تأثير الأسلحة فيه .

وعلى الرغم مما يبدو من النص من تركيز على الوصف الرهيب للتنين لوياثان، وعدم وضوح علاقته بالخليقة ولا بالصراع ، إلا أن النص احتوى بين ثناياه على ما يشير إلى صراع الرب

---

* تم تعديل ترجمة بعض الألفاظ الواردة فى الترجمة العربية للعهد القديم فى هذا النص أيضًا .

١- Ebenstein, William, " Leviathan" , In (The Encyclopedia Americana ...", vol . 17 , p. 265 .

٢- Ibid.,

٣- Cotterell, Arcthur, Op. Cit., p. 33 .

٤- Kaster , Joseph , Putman's Concise Mythological Dictionry..., p. 99 .

ضد ذلك التنين المسمى لوياثان بشكل ضمنى. فكل الأسئلة الاستنكارية التى وجهها الرب إلى أيوب (**أتصطاد لوياثان ... أتضع شصًا فى أنفه... أتملأ جلده أشواكًا ... هل يقطع معك عهداً فتتخذه عبداً مؤبداً ... أتلعب معه كالعصفور ...**)، كل هذه الأسئلة تنفى قدرة أيوب على القيام بكل ذلك، وبخاصة فى ظل تلك الصورة المرعبة للوياثان، فى الوقت الذى يثبت فيه للرب قيامه بهذه الأعمال «فيما مضى»، ربما عند بدء الخليقة، بدليل ورود العبارة (ضع يدك عليه. لاتعد تذكر القتال) ، وهى عبارة تشير إلى القتال الذى دار بين الرب والتنين فى الماضى الأزلى، والذى انتهى بانتصار الرب على التنين واستئناسه .

أما عن علاقة ذلك الصراع الذى يُفهم ضمنيا من النص بالخليقة، فإنها علاقة غير واضحة بالمرة، حيث لم يرد ذكر أى عمل من أعمال الخليقة فى النص، وربما كان مرجع ذلك هو أن النص لم يصرح بموضوع الصراع نفسه، وإنما أشار إليه بشكل ضمنى .

ثانيا : الصراع الأزلى بين الرب والتنين :

أشارت عدة نصوص فى العهد القديم، وكلها تتبع أسفار المكتوبات ، إلى الصراع الذى دار فى الماضى الأزلى بين الخالق والتنين، وأهمها :

١- (إشعيا ٥١ : ٩-١٠) :

«إنهضى تغلّبى إلبسى جبروتًا يا ذراع الرب. إنهضى كما فى الأيام القديمة وفى العصور الأزلية. ألست أنتِ القاطعة رَهَب الطاعنة التنين الذى فى البحر»[*].

هذا النص ترنيمى بشكل واضح، يُبرز جبروت الرب وقوته، وهذا هو الهدف الرئيسى منه «الترنم بعظمة الرب». لذلك ، فهو لايحكى بالأسلوب السردى القصصى حكاية الصراع الذى دار فى «الأيام القديمة وفى العصور الأزلية» بين الرب والتنين، وإنما يستعيد ذكرى تلك المعركة الأزلية. وقد استخدم النص- للإشارة إلى وقائع الصراع- صيغة «اسم الفاعل»: «القاطعة»، «الطاعنة» - حتى على مستوى النص العبرى. هذه الصيغة، وإن كانت تدل «زمنيًا » فى اللغة العبرية على الزمن «المضارع» أو «الحالى»، إلا أنه باستخدامها مع

---

* تم تعديل ترجمة بعض الألفاظ الواردة فى الترجمة العربية للعهد القديم فى هذا النص ، إلا أن الخلاف بين الترجمتين ليس جوهريا.

الألفاظ الزمنية الدالة على «العصور الأزلية»، فإن دلالتها تؤكد دون شك على وقوع المعركة بالفعل وانتهائها فى فترة الماضى الأزلى ، دون انتظار ملحق آخر لذلك الصراع.

أما عن علاقة النص بموضوع الخلق، فليست هناك علاقة مباشرة، حيث لايعقب ذلك النص مباشرة الحديث عن الخلق. إلا أن نفس الإصحاح الذى يتضمن هذا النص، يتضمن أيضًا الإشارة إلى بعض أعمال الخلق: «... وتنسى الربَّ صانعك باسط السموات ومؤسس الأرض...» (إشعيا ٥١ : ١٣) ، وهى إشارة إلى خلق الإنسان والسماوات والأرض .

كذلك يمتلئ سفر إشعيا بالإشارات إلى أعمال الخلق، فالرب خالق السماوات وباسط الأرض، وهو خالق الإنسان (يعقوب) والناس (إسرائيل)، وهو خالق كل شيء ومصوِّر النور وخالق الظلمة وصانع السلام وخالق الشر، وهو الذى يدعو الأرض والسماوات فيقفن له، وهو الذى سيصنع أمراً جديداً، علاوة على الخلق الأول(*).

ويمتلىء سفر إشعيا أيضًا بالألفاظ التى تشير إلى بدء العالم، ومنها: «منذ البدء»، و«الأوليات»، و«منذ الأزل»، و«منذ القديم»(**).

وبذلك يمكن أن تتضح علاقة هذا النص الذى يشير إلى الصراع الأزلى بين الرب والتنين «رَهَب» بموضوع الخلق، من خلال دراسته فى سياق السفر بأكمله، وليس بدراسته منفرداً أو منفصلاً عما سبقه ولحقه .

وجدير بالذكر أن سفر إشعيا قدم- فى أحد مواضعه - صورة للرب تكاد تشبه صورة التنين ذاته ، وفيها الكثير من التشخيص المنبثق عن خيال أسطورى، حيث يصف النص الرب «يهوه» على النحو التالى: «هوذا اسم الرب يأتى من بعيد غضبه مشتعل والحريق عظيم. شفتاه ممتلئتان سخطًا ولسانه كنار آكلة. ونفخته كنهر غامر يبلغ إلى الرقبة» (إشعيا ٣٠: ٢٧-٢٨) .

ويبدو من هذا الوصف تداخل الموضوعات الأسطورية لدى كُتَّاب أسفار العهد القديم .

---

* (إشعيا ٤٢ : ٥ / ٤٣ : ١ ، ١٨ / ٤٤ : ٢٤ / ٤٥ : ٧ / ٤٨ : ١٢) .

** (إشعيا ٤٠ : ٢١ / ٤١ : ٢٦ / ٤٢ : ٩ / ٤٣ : ١٨ / ٤٦ : ٩ ، ١٠ / ٤٨ : ٣ / ٦٤ :٤) .

٢- (مزمور ٧٤ : ١٣-١٤) :

«أنتَ حطمتَ البحر بقوتك . كسرتَ رؤوس التنانين على المياه. أنت سحقتَ رؤوس لوياثان. جعلته طعامًا للشعب ولطيور البرية».

وهذه ترنيمة أخرى يهدف منها المؤلف إلى تمجيد الرب وإبراز عظمته وقوته، وخاصة أن مؤلف المزمور استعرض فى بدايته حالة التدهور التى انتابت المقدسات (٧٤ : ٤-٩) ، ثم يستعدى المؤلفُ الربَّ على الأعداء . وإمعانًا من المؤلف فى التذكير بجبروت الرب ومجده وقوته، يحيى ذكرى انتصاره على قوى المياه .

وللإشارة إلى قوى المياه فى هذا النص، تدرَّج المؤلف من «العام» إلى «الخاص» ، حيث أشار فى بداية النص إلى انتصار الرب على «البحر»، كلفظ مطلق يدل على قوى المياه بشكل عام، ثم أشار المؤلف بعد ذلك إلى تغلب الرب على «التنانين» ، وهى أبرز وحوش البحر الأسطورية ، مجسِّداً بذلك قوى المياه المطلقة فى شخص التنانين بالتحديد، وبعدها خصَّ بالذكر «لوياثان» من بين هذه التنانين ، حيث سحق الرب «رؤوسه» .

والتعبير «رؤوس لوياثان» يعمِّق من أسطورية الصورة التى يقدمها النص للتنين لوياثان ، حيث صوَّره النص تنينًا أو أفعى متعددة الرؤوس وليست أحادية الرأس، وهى الصورة الأسطورية الشائعة للتنين فى معظم الأساطير والقصص الشعبى .

أما عن زمن المعركة التى دارت بين الرب وبين أعدائه : البحر، التنانين، لوياثان، فإن النص باستخدامه الأفعال الدالة على وقائع الصراع (حطمت، كسرت، سحقت) فى الماضى، يدل على وقوع تلك المعركة فى الماضى الأزلى، باعتبار النموذج العام لتلك الأسطورة . إلا أن العبارة الختامية فى النص : **«جعلته طعامًا للشعب ولطيور البرية »** تثير إشكالية تتمثل فى أن النص يوحى - بتلك العبارة- بأنه عند وقوع المعركة، كانت الخليقة قد تمت بالفعل، وتكونت الجماعات البشرية على هيئة أمم، وكانت هناك طيور وحيوانات وحياة مستقرة على وجه الأرض ، مما ينافى فكرة وقوع المعركة قبل الخليقة. ومع ذلك، يمكننا تأويل العبارة بأن الرب جعل التنين لوياثان - فيما بعد- نوعًا من الحيتان أو الأسماك العادية التى يمكن للإنسان والطيور تناولها كغذاء ، ذلك التحول الذى أحدثه الرب بعد المعركة وبعد الخليقة، وبعد استقرار الحياة على الأرض .

و أما عن علاقة الصراع المذكور فى النص بموضوع الخليقة، فإن هذه العلاقة تتجلى بصورة مباشرة فى الفقرات التى تلى هذا النص الذى يتحدث عن صراع الرب مع التنين مباشرة، وهى الفقرات التى تنص على:

« ... لك النهار ولك أيضا الليل. أنت هيأت النور والشمس. أنت نصبتَ كل تخوم الأرض. والصيف والشتاء أنت خلقتها » (مزمور ٧٤ : ١٥-١٧) . وفى هذا النص ، يتحدث مؤلف المزمور عن صنائع الرب وخلقه لبعض عناصر الكون. ومجىء النص الذى يتحدث عن الخلق فى أعقاب النص الذى يتحدث عن الصراع مباشرة ، يتسق تمامًا مع الترتيب الذى يفترضه النموذج العام لأسطورة صراع الرب مع التنين ، حيث تلى أعمال الخلق وقائع الصراع مباشرة. ولئن لم يكن النص الذى يتحدث عن الخليقة «سرديًا » يحكى عن أحداث الخليقة بشىء من التفصيل، أو بترتيب معين لعناصر الكون، ويغلب عليه الطابع «الترنيمى» الذى يتماثل مع الأسلوب الشعرى، فإن ذلك يأتى فى سياق الأسلوب الشعرى الترنيمى الذى يصطبغ به النص الذى يحكى عن الصراع نفسه، بل ويصطبغ به المزمور الذى يحتوى على النصين معًا، وأكثر من هذا يصطبغ به سفر المزامير فى مجموعه (*).

٣- (مزمور ٨٩ : ١٠-١١) :

«أنت متسلط على كبرياء البحر. عند ارتفاع لُجَجه أنت تسكِّنُها. أنت سحقت رهب مثل القتيل . بذراع قوتك بَددت أعداءك».

يتحدث مؤلف المزمور من بدايته عن عظمة الرب وأمجاده ويترنم بمراحمه. وفى هذه الفقرات، يواصل مؤلف المزمور ترنمه بعظمة الرب وقوته ومجده، ببيان قوة الرب فى هيمنته وتغلبه على قوى المياه، وسحقه التنين المسمَّى فى هذا النص «رَهَب».

---

* يعد سِفر المزامير من الأسفار الشعرية فى العهد القديم، سواء من ناحية المضمون الذى يتسم بالأسلوب الأدبى الرفيع وبالصور الشعرية الأخاذة، أو من ناحية الشكل، حيث أن طريقة كتابة السِّفْر فى النسخة العبرية للعهد القديم تتبع طريقة كتابة الشعر على هيئة «عمود »، كما أن عناوين بعض المزامير تؤكد على شعرية السفر مثل : شَجْويّة (أنشودة شكر) لداود، ومُذَهَّبة (قصيدة قصيرة) لداود، لداود قصيدة ، قصيدة لبنى قورح ... إلخ .

وقد اتبع ذلك المزمور نفس أسلوب المزمور (٧٤) فى التدرج من «العام» إلى «الخاص» فى الإشارة إلى قوى الماء، حيث استخدم ألفاظ «البحر» و«اللُّجج» - كألفاظ ذات دلالات مطلقة للإشارة إلى قوى المياه بعامة، ثم لجأ إلى تشخيص هذه القوى المائية المطلقة فى التنين «رهب» بالتحديد. وختم النص بعد ذلك بالإشارة إلى أن قوى المياه- مطلقها (البحر واللجج) ونِسبيُّها (التنين رَهَب) - تعد كلها أعداء للرب؛ الذى بددها «بذراع قوته».

أما زمن وقوع تلك المعركة بين الرب وبين التنين رهب، فقد استخدم النص- للإشارة له - الفعل «سحقت» فى الزمن الماضى، بما يدل على وقوع المعركة وانتهائها فى الماضى «الأزلى»، بما يتفق والنموذج العام للأسطورة . وكذلك الحال بالنسبة للفعل «بدَّدتَ»، والذى يشير إلى فراغ الرب من معركته ضد أعدائه وانتصاره عليهم فى الماضى .

وأما عن استخدام النص للفظة «متسلط» فى صيغة اسم الفاعل الذى يدل فى اللغة العبرية على زمن «المضارع» ، واستخدامه أيضا للفظة «تسكُنها» فى صيغة الفعل فى زمن المستقبل ، بما يعنى خروج اللفظتين من إطار الزمن الماضى، فإن ذلك لايُحدث خللاً فى الدلالة الزمنية الكلية للنص، حيث أن اللفظتين، مع الاعتراف بخروجها من إطار الزمن الماضى من الناحية الصرفية، يدلان على صفتى «الهيمنة والجبروت» (متسلط) و«القدرة» (تسكنها)، وهما صفتان تكتسبان طابع «الديمومة» عند وصف الرب بهما، وهو الطابع الذى يشتمل على المستويات الزمنية الثلاثة: الماضى - الحاضر- المستقبل. ومن هنا فإن وجودهما بهاتين الصيغتين الصرفيتين المخالفتين لدلالة الزمن الماضى لايقدح فى كون الدلالة الكلية للنص تشير إلى وقوع أحداث الصراع بين الرب وقوى المياه فى فترة الماضى الأزلى .

وتتضح علاقة الصراع بموضوع الخلق فى هذا النص، من خلال الفقرات التى تلى ذلك النص مباشرة، والتى تتحدث أيضًا عن موضوع الخليقة:

«لك السموات . لك أيضا الأرض. المسكونة وملؤها أنت أسَّسْتهما. الشمال والجنوب أنت خلقتها » (مزمور ٨٩ : ١٢-١٣) .

وهذا المزمور هو الآخر، كما هو الحال فى المزمور السابق (٧٤) ، يتسم بالطابع الترنيمى الشعرى، سواء فى الحديث عن الصراع بين الرب والتنين، أو فى الحديث عن خلق الرب لبعض عناصر العالم. وهذا يأتى- كما سبق القول- فى إطار الاتجاه الأسلوب الشعرى الذى يسلكه سفر المزامير بكامله .

وجدير بالذكر أن سفر المزامير هو الآخر سلك نفس الاتجاه الذى سلكه سفر إشعيا، من ناحية تصوير الرب بهيئة التنين، وإن كان ذلك التصوير فى سفر المزامير أوضح منه فى سفر إشعيا. ففى المزامير نجد النصين التاليين:

«... فارتجّت الأرض وارتعشت أسس الجبال ارتعدت وارتجّت لأنه غضب. صعد دخان من أنفه ونار من فمه أكلت. جمر اشتعل منه» (مزمور ١٨ : ٨-٩) .

«... تجعلهم مثل تنور نار فى زمان حضورك . الرب بسخطه يبتلعهم وتأكلهم النار...» (مزمور ٢١ : ١٠) .

وقد سبق التعليق على وصف هذه النصوص للرب بهيئة التنين، على أن مرجعه تداخل الأفكار الأسطورية لدى كُتَّاب العهد القديم، أو ربما المبالغة فى التصوير الشعرى للرب وقوته، بحيث أدت تلك المبالغة إلى تصوير الرب بتلك الهيئة- هيئة التنين نفسه.

٤- (أيوب ٢٦ : ١٢-١٣) :

«بقوته أثار البحر وبفهمه طعن رَهَب. بريحه السماء صحو وبداه قتلتا الحية الهاربة»(*).

فى هذا النص، يسلك سفر أيوب هو الآخر نفس المسلك الأسلوبى الشعرى الترنيمى الذى انتهجته النصوص السابقة التى وردت فى سفرى إشعيا والمزامير.

وقد بدأ الإصحاح (٢٦) الذى يضم بين ثناياه هذا النص بالتذكير بقدرة الرب على إعانة الضعفاء ومن لاحكمة لهم (٢٦ : ١-٤)، ثم يتبع ذلك بالترنم بصنائع الرب فى الكون، وفيها ما يشير إلى بداية الخليقة : «... رسم حداً على وجه المياه عند اتصال النور بالظلمة » (٢٦ : ١٠) . وكل ذلك يجرى على لسان أيوب نفسه، والذى يتابع ترنيماته بعد ذلك، فيتحدث عن صراع الرب مع التنين بنفس الأسلوب الترنيمى، فى النص المشار إليه آنفًا (أيوب ٢٦ : ١٢ -١٣) .

ويلاحظ أن النص العبرى استخدم جميع الأفعال الدالة على وقائع الصراع فى الزمن الماضى، وإن كانت الترجمة العربية للعهد القديم قد ترجمت الفعلين الأوّلَيْن فى صيغة المضارع

---

* تم تعديل ترجمة هذا النص، بحيث اختلف هنا عنه فى الترجمة العربية للعهد القديم فى حوالى خمسة ألفاظ .

بينما ترجمت الفعل الثالث والأخير فى صيغة الماضى. إلا أنه بتعديل الترجمة ، والذى أشرنا إليه آنفًا، أصبحت كل الأفعال التى تشير إلى وقائع الصراع- وفقًا للنص العبرى نفسه- تدل على الماضى، بما يشير إلى أن ذلك الصراع بين الرب من جانب، وبين قوى المياه (البحر - التنين رهب - الحية الهاربة) من جانب آخر، قد وقعت فى فترة الماضى الأزلى، وهو ما يتماشى مع النموذج العام لتلك الأسطورة .

ومع قناعتنا بذلك، إلا أن هناك تعبيراً يشير إشكالية تقدح فى دلالة النص على وقوع الصراع فى الماضى الأزلى. هذا التعبير هو «الحية الهاربة».

فالحية «الهاربة» تعبير يشير إلى عدم انتهاء المعركة الأزلية بقتل الحية، وأن تلك الحية استطاعت الفرار من وجه الرب لحقبة من الزمن ، إلى أن عثر عليها الرب مرة أخرى وقتلها . كذلك فتعبير «الهاربة» يستخدم فى النصوص التى تشير إلى استكمال وقائع الصراع فى آخرة الأيام، كما فى سفر إشعيا. ومن هنا ، فإن هذا التعبير يحدث اضطرابا فى الدلالة الكلية لنص سفر أيوب الذى نتحدث عنه الآن. غير أنه يُفترض أن ذلك التعبير مقحم على سفر أيوب، وأغلب الظن أنه مستعار من سفر إشعيا(*)، وبحذفه يصبح النص واضح الدلالة على انتهاء الصراع فى فترة الماضى الأزلى، كما سبق القول.

وأما عن علاقة وقائع الصراع بموضوع الخليقة ، فإن الإصحاح (٢٦) الذى تضمَّن النص على الصراع نفسه، تضمَّن أيضًا الإشارة إلى بعض أحداث الخليقة بشكل موجز جداً. إلا أن مؤلف السِّفْر عكس الترتيب المفترض فى تلك الأسطورة، بحيث قدَّم ذكر الخليقة على ذكر الصراع، وذلك دون مبرر ، سوى أن هذا النص يُعد مقتبسًا وتنقصه - فى الوقت نفسه- مهارة صياغة ذلك النص المقتبس على غرار النموذج العام.

---

* ورد تعبير «الحية الهاربة» فى سفر إشعيا (٢٧ : ١) . والقول باقتباس سفر أيوب هذا التعبير من سفر إشعيا يرجع إلى أسبقية سفر إشعيا من الناحية الزمنية على سفر أيوب، حيث أنه وفقا لنقاد العهد القديم، فأن الإصحاح (٢٧) من سفر إشعيا ينتمى إلى النبى الذى أطلق عليه هؤلاء النقاد اسم «إشعيا الأول» الذى عاش فى القرن الثامن قبل الميلاد، بينما يرجع تاريخ سفر أيوب إلى القرن الثالث أو الثانى قبل الميلاد. أنظر
Browne , Lewis, The World's Great Scriptures, The Macmillan Company , New York , : 1966, pp. 399 , 422 .

ثالثا : الصراع الأخروى بين الرب والتنين :

تتحدث نماذج أخرى من أسطورة التنين عن وقوع الصراع بين الرب والتنين فى المستقبل وليس فى الماضى ، هذا المستقبل يتعلق فى الغالب بنهاية العالم التى ستشهد صراعًا مماثلاً لما وقع فى بداية العالم بين الرب والتنين. وأبرز نصوص العهد القديم التى تمثل هذا النموذج ، هو النص الآتى :

(إشعيا ٢٧ : ١) :

«فى ذلك اليوم يعاقب الرب بسيفه القاسى العظيم الشديد لوياثان الحية الهاربة. لوياثان الحية الملتوية ويقتل التنين الذى فى البحر».

يبدأ هذا النص بالعبارة «فى ذلك اليوم» وهى عبارة من الممكن أن تشير إلى الماضى ، كما يمكن أن تشير إلى المستقبل ، ولايحدد الزمن الذى تشير إليه، سوى زمن الأفعال المستخدمة معها فى نفس النص.

وبالنظر إلى الأفعال المستخدمة فى النص، نجد أن النص العبرى استخدم الفعل الأول (يعاقب) فى زمن المستقبل، واستخدم الفعل الثانى (ويقتل) فى زمن الماضى ، إلا أنه أتى مقرونًا بواو القلب التى تقلب الدلالة الزمنية للفعل إلى عكسه، فقلبت دلالته من «الماضى» إلى «المستقبل» . وبذلك أصبح النص فى مجموعه يشير إلى «المستقبل» - كزمن ستقع فيه المعركة بين الرب وبين التنين .

وعلى الرغم من تلك الدلالة المستقبلية للنص، إلا أن التعبير «فى ذلك اليوم» يشير إلى عنصر زمنى غامض غير محدد. ودراسة هذا النص منفرداً، تبقى على غموض هذا التعبير، إلا أن دراسته فى سياق سفر إشعيا بكامله يمكن أن يجلو ذلك الغموض . فقد استخدم سفر إشعيا العديد من التعبيرات التى تشير فى إجماليها إلى «يوم الرب»، ومنها : «فى ذلك اليوم» (إشعيا ١٧ : ٧ ، ٩ / ١٩ : ٨ ، ٢٣ / ٢٢ : ٢٥ / ٢٦ : ١ / ٢٧ :١)، و«فى ذلك الوقت (١٨ :٧) ، و«يكون فى ذلك اليوم » (١٦ : ٢ ، ١٢ / ١٧ : ٤ / ١٩ : ٨ / ٢٢ : ٢٠)، و «يوم الرب» (١٣ : ٦ ، ٩) ، و«هوذا يوم الرب قادم» (١٣ : ٩) وغيرها .

أما عن التعبير «يوم الرب» نفسه، فإنه يشير إلى يوم الدينونة وحساب الأمم وعقابها والعفو عنها. ومن غير المؤكد أنه يشير إلى يوم القيامة، بل ومن الممكن أن يشير إلى دينونة

تسبق القيامة يُطلق عليها «آخرة الأيام». إلا أنه ورد بين ثنايا سفر إشعيا إشارة صريحة إلى البعث والنشور فى النص التالى: «تحيا أمواتك تقوم الجثث. استيقظوا ترنموا يا سُكّان التراب...» (إشعيا ٢٦ : ١٩) . هذه الإشارة تجعلنا نفترض بأن «يوم الرب» يشير إلى القيامة أو على الأقل إلى الفترة التى تسبقها مباشرة، وهى الفترة التى ستشهد الصراع بين الرب وبين التنين.

والصراع الذى أشار إليه هذا النص بين الرب والتنين، هو - كما سبق القول- صراع أخروى سيحدث عند نهاية العالم. فعلاوة على الإشارات السابقة إلى مستقبلية الصراع، فإن التعبير «الحية الهاربة» يؤكد على شيئين : أولهما أنه يعمق من فكرة مستقبلية الصراع بين الرب والتنين ، وثانيهما أنه يوحى بأن هذا النص يعتبر استكمالاً للنصوص الأخرى التى تناولت الصراع الأزلى بين الرب والتنين عند بدء العالم. وهنا يمكن الافتراض بأن الصراع الأزلى بين الرب والتنين لم ينته بقتل هذا الأخير، والذى فرّ من وجه الرب وسيظل هاربًا إلى نهاية العالم، حيث يلتقيان فى معركة أخرى نهائية ينتصر فيها الرب ويسحق التنين، وهى نفسها الفكرة التى يقوم عليها النموذج الفارسى لهذه الأسطورة .

ومن الطبيعى أنه لايمكننا الحديث هنا عن علاقة الصراع بين الرب والتنين فى هذا النص بموضوع خلق العالم، حيث لابد وأن تنعدم العلاقة بينهما؛ لكون الصراع - فى هذا النص - صراعًا يتعلق بنهاية العالم لابدايته .

وعلاوة على النصوص العبرية السابقة، والتى تشير جميعها إما إلى وصف التنين أو إلى الصراع الأزلى أو الأخروى بين الرب والتنين ، فإن هناك الكثير من الإشارات الأخرى إلى قهر الرب لقوى المياه بعامة وتسلطه عليها، ومنها:

* «القائل للجة انشفى وأنهارك أجفف» (إشعيا ٤٤ : ٢٧) .
* «وأنا الرب إلهك مزعج البحر فتعجُّ لججه ...» (إشعيا ٥١ : ١٥) .
* «صوت الرب على المياه . إله المجد أرعد. الرب فوق المياه الكثيرة» (مزمور ٢٩: ٣) .
* «يجمع كَندٍّ أمواه اليم. يجعل اللجج فى أهراء» (مزمور ٣٣ : ٧) .
* «أبصرتك المياه يا الله ففزعت . ارتعدت أيضا اللجج» (مزمور ٧٧ : ١٦) .
* «من انتهارك تهرب [المياه] . من صوت رعدك تفر» (مزمور ١٠٤ : ٧) .

كذلك وردت إشارات أخرى إلى سحق التنين:

«لم يرتد قلبنا إلى وراء ولامالت خطوتنا عن طريقك . حتى سحقتنا فى مكان التنانين وغطيتنا بظل الموت» (مزمور ٤٤ : ١٨-١٩) .

وبدراسة النصوص العبرية المتعلقة بصراع الرب مع التنين مجتمعة، يمكننا تحديد الملامح الآتية لأسطورة التنين فى العهد القديم:

١- النموذج العبرى لأسطورة التنين يتعلق بالمستوى الأول لتلك الأسطورة، وهو مستوى الصراع فى العالم الإلهى بين «الرب» والتنين فقط.

٢- النموذج العبرى لايمثل نصًا قصصيًا أسطوريًا كاملاً يحكى وقائع الصراع بين الرب والتنين بالتفصيل أو بترتيب وسياق معينين، وإنما هو عبارة عن مجموعة من الترانيم الشعرية المتناثرة التى تهدف إلى إبراز عظمة الرب وقوته ومجده وجبروته، وفى هذا السياق تعيد ذكرى انتصار الرب على قوى المياه، فى إيماءات شعرية مقتضبة جداً .

٣- النموذج العبرى- بوضعه ذلك- قد تضمن ثلاثة مستويات لأسطورة التنين: الأول منها نصوص تصف هيئة التنين المرعبة وتصف قوته وجبروته، وثانيها نصوص تومىء إلى المعركة الأزلية بين الرب وبين التنين ، وثالثها نص يصف المعركة الأخروية بينهما. وقد وضعت النصوص العبرية عند دراستها بهذا الترتيب السابق، وفقًا للتصور المنطقى للترتيب الذى يجب أن تكون عليه أسطورة التنين العبرية ، إذا جمعنا هذه النصوص جنبًا إلى جنب ؛ فى محاولة لصياغة نموذج عبرى متكامل . هذا على الرغم من أن النصوص العبرية لم ترد فى متن العهد القديم بنفس الترتيب المفترض.

٤- النموذج العبرى لم يتعامل مع شخصية التنين باعتباره إلهًا، وإنما قدمه فى هيئة مخلوق جبار قوى صارع الرب لكنه انهزم. وفى هذا الصدد ، قدم النموذج العبرى شخصية التنين تدرجًا من «العام» إلى «الخاص» ، ومن «المطلق» إلى «النسبى» ، كما سبق القول، حيث تحدث عن «البحر» و«المياه» كقوى مطلقة مناوئة للرب، ثم تحول إلى تشخيص تلك القوى المائية المطلقة فى هيئة «التنين» و«التنانين» بشكل عام دون تحديد أنواعها، ثم تدرج فى عملية التجسيد ليتحدث عن أنواع بعينها من تلك الوحوش البحرية، وكان أهمها: لوياثان ورهب وبهيموث .

٥- إن مجيء النموذج العبرى على هيئة نصوص متناثرة ، أحدث بعض التناقض بين هذه النصوص وبين بعضها البعض. ومن هذه التناقضات:

أ- بالنسبة للتنين : قرر النص الوارد فى إشعيا (٥١ : ٩-١٠) أن الصراع الأزلى بينه وبين الرب انتهى بطعنه وقتله . كذلك قرر النص الوارد فى المزمور (٧٤ : ١٣-١٤) أن الرب كسر رؤوس التنانين على المياه، بما يعنى أن المعركة الأزلية انتهت بسحق التنانين. وعلى جانب آخر، قرر النص الوارد فى إشعيا (٢٧ : ١) أن الرب سوف يقتل التنين فى المعركة الأخروية التى ستحدث عند نهاية العالم. ومن هنا يبرز التناقض الواضح بين هذه النصوص وبين بعضها البعض، وبخاصة فى سفر واحد هو سفر إشعيا؛ الذى يقدم لنا حكمين مختلفين بالنسبة لمصير التنين. وربما كان مرجع هذا الاختلاف أن النص الأول (إشعيا ٢٧ :١) ينتمى إلى نبى عاش فى القرن الثامن قبل الميلاد وعُرف باسم إشعيا، ويطلق عليه نقاد العهد القديم اسم «إشعيا الأول». أما النص الثانى (إشعيا ٥١ : ٩-١٠) ، فإنه ينتمى إلى شخص مجهول عاش بعد إشعيا بحوالى قرنين من الزمان وتسمى باسم إشعيا ، حتى أن نقاد العهد القديم أطلقوا عليه اسم «إشعيا الثانى»، وهو الذى أعاد صياغة أفكار إشعيا الأول.

ب- بالنسبة للحية الهاربة: قرر النص الوارد فى أيوب (٢٦ : ١٢-١٣) أن الرب قتل الحية الهاربة فى صراعه الأزلى معها، وإن كان لفظ «الهاربة» يُعدُّ مقحمًا على النص لعدم اتساقه مع فكرة الصراع الأزلى المنتهى. هذا فى حين يشير النص الوارد فى إشعيا (٢٧ :١) إلى أن الرب سوف يعاقب الحية الهاربة فى آخر الأيام، بما يعنى أن الصراع الأزلى لم ينته بقتل الحية كما ذكر نص أيوب. هذا مع الإشارة إلى أن نص إشعيا جعل من «الحية الهاربة» وصفًا للتنين «لوياثان» ، وهو ما لم يفعله نص سفر أيوب. ومن المعروف أن نص إشعيا أقدم من نص أيوب بحوالى أربعة قرون على الأقل.

جـ- بالنسبة للوياثان : قرر النص الوارد فى المزمور (٧٤ : ١٣-١٤) أن الرب سحق لوياثان بالفعل فى المعركة الأزلية وجعله طعامًا للشعب ولطيور البرية . إلا أن النص الوارد فى سفر أيوب (٤٠ :٢٥-٤١:٢٦) ؛ والذى يركز على وصف لوياثان، أشار بشكل ضمنى إلى المعركة الأزلية، وأكد فى الوقت ذاته على بقاء لوياثان حيًا مستأنسًا من قبل الرب. ثم يقرر النص الوارد فى إشعيا (٢٧ :١) أن الرب سوف يعاقب لوياثان

(الذى وصفه بالحية الهارية) عند نهاية العالم. ومن الواضح هنا أيضًا التناقض الواضح بين هذه النصوص بشأن مصير لوياثان .

وأغلب الظن أننا لسنا بحاجة إلى تطبيق السمات النظرية للأسطورة على نصوص العهد القديم السابق دراستها فى هذا الفصل، كمحاولة لإثبات أسطورية هذه النصوص، وذلك لأن تلك الموتيفة التى تقدمها هذه النصوص بذاتها (صراع الإله الخالق مع التنين) تمثل نموذجًا من نماذج أساطير الخلق، وهو نموذج أسطورى بارز ومتعارف عليه فى تراث العالم القديم بشكل عام.

ومع ذلك ، يمكننا القول بأن أبرز السمات الأسطورية التى تتضح فى هذه النصوص ، ما يلى:

* تصوير الإله الخالق «يهوه» فى جميع النصوص بصورة المقاتل القوى والمصارع الجبار الذى يقهر قوى المياه بشكل عام ، والتنانين بأنواعها المختلفة بشكل خاص «بذراع قوته» و«بسيفه القوى الشديد» . وهذا نوع من تجسيد المطلق وإضفاء الصفات البشرية على صورة الإله، وهو ما يعرف اصطلاحًا بـ «الأنثروبومورفية Anthropomorphism ».

* تشير هذه النصوص جميعًا إلى أزمنة أسطورية صرفة تختلف عن الأزمنة التاريخية العادية وعن التجارب اليومية الواقعية ، سواء ما تعلق منها بالأزل (مرحلة ما قبل الخليقة) أو بآخرة الأيام. كذلك ترافق مع هذه الأزمنة الأسطورية فى نصوص العهد القديم وجود عوالم وأمكنة أسطورية غير محددة المعالم، وترتبط فى معظمها بالبحر والأمواه واللجج، ومن المعروف أن المياه واللجة «الأزلية» على وجه الخصوص تعد من عناصر ما قبل الخليقة، وقبل تشكل العالم والزمان والمكان العاديين .

ومن المعروف أيضًا أن عنصرى الزمان والمكان ، واصطباغهما بالصبغة الأسطورية أو التاريخية ، يُعدان من العناصر الهامة فى تحديد شكل الأسطورة وتمييزها عن بقية أنواع القصص الشعبى، وبخاصة الملحمة .

* أشارت نصوص العهد القديم إلى الطرف الثانى من أطراف الصراع على أنه التنين، وهو كائن يتميز بأسطوريته الصرفة . ولم تكتف هذه النصوص بالإشارة إلى التنين فحسب، بل عددت أنواعه : التنين - رهب - لوياثان- بهيموث ، كما وصفت نوعين من هذه التنانين

وصفًا رهيبًا يؤكد على أسطورية تلك الكائنات التى عاشت فى الخيال الشعبى (منتج الأسطورة) بمثل هذه الأوصاف التى قدمها سفر أيوب بالتحديد .

* يتميز البناء الفكرى لنصوص العهد القديم التى سبق دراستها، والتى تتعلق بصراع يهوه ضد التنانين ، بقيامه على المبدأ الثنائى للقوى المتعادية، والصراع بين الخير (يهوه) والشر (التنين)، بين النور (يهوه) والظلام (التنين)، كما أن العالم الذى قدمته لنا هذه النصوص هو عالم درامى يقوم على الأحداث والقوى المتعارضة المتصارعة . هذا المبدأ الثنائى وذلك التصور الدرامى يمثلان إحدى أبرز سمات الأسطورة.

* تتميز هذه النصوص بقابليتها للتفسير الرمزى، حيث يرمز صراع «يهوه» ضد التنانين إلى الصراع بين الخير والشر، كمفاهيم مجردة، وبين النور والظلام، ليس بمفهومها الحسى، ولكن المعنوى. وبذلك تتسم هذه النصوص بالرمز أحد سمات الأسطورة .

وأما عن المقارنة بين النموذج العبرى المتعلق بصراع الرب ضد التنين وبين أساطير الشرق الأدنى القديم المماثلة، فيمكن القول بأن ذلك النموذج العبرى، بوضعه المتشرذم ، يتشابه كثيراً مع أساطير المنطقة، بل يكاد يتطابق معها، ولايختلف عن معظمها سوى فى اعتبار التنين إلهًا .

ويمكن عرض أوجه المشابهة على النحو التالى:

أولا : فيما يتعلق بوصف التنين، فإن الوصف الذى ورد فى سفر أيوب لكل من بهيموث ولوياثان يبدو للوهلة الأولى على أنه متفرد . إلا أنه بمراجعة أساطير المنطقة، نجد الآتى:

١- من ناحية الوصف المرعب لشكل التنين وجبروته، فإنه موجود أيضًا فى النموذج البابلى (ملحمة إينوما إيليش) ، حيث تصف الملحمة تيامات- التنين الأصلى فى الملحمة عندما تأهبت لقتال بقية الآلهة على هذا النحو : «... ولدت تيامات حيات مرعبة، أسنانها حادة. عوضًا عن الدم ملأت أجسامها بالسم ولدت تنانين هائلة كستها بالرعب. من يراها يموت من هول ما يرى. خلقت الثعابين والأسود والكلاب المسعورة . والعقارب على صورة البشر. خلقت الجواميس الشرسة».

كما وصفت الملحمة الإله كنجو - قائد جيش تيامات والذى ينتمى إلى طائفة التنانين- بأن: «اللهب ينبعث من جسده». كذلك وصفت الملحمة تيامات مرة أخرى أثناء قتالها مع مردوك على النحو التالى: «اهتاجت تيامات ، فقدت صوابها. إرتجف جسمها، قوائمها إلى أساسات الأرض ... ففتحت تيامات فمها، حاولت أن تبتلعه . رمى بجثتها الهائلة...».

وعلاوة على ذلك، نجد وصفًا مرعبًا للإله «موت» الذى يتماثل مع التنين، فى ملحمة بعل الكنعانية، حيث خاطب الإله موت غريمه قائلا: «تذكر أيها الظافر البعل أنى إله الموت. أبقيت عليك. لم أدخلك شوقىٌ . لم أبتلعك كجدى ...».

٢- من ناحية وصف التنين على أنه حية (ثعبان) ، والذى ورد فى النصوص (أيوب ٢٦ : ١٢-١٣) ، و(إشعيا ٢٧ :١) ، فإن ذلك الوصف موجود فى أسطورة (فشل التنين ورواية الخلق) المصرية، وكذلك فى النص الوادر فى متون الأهرام الذى يتعلق بصراع الإله «أتوم» ضد التنين : «هذا مخلب أتوم على عنق الثعبان». أما وصف تلك الحية على أنها «متعددة الرؤوس» ، والوارد فى المزمور (٧٤ : ١٣-١٤) «رؤوس لوياثان» ، فهو موجود أيضا فى أسطورة بعل الكنعانية : «الحية الملعونة ذات الرؤوس السبعة»، و«شالياط ذات الرؤوس السبعة».

وكذلك الحال بالنسبة لوصف الحية بـ «الملتوية» ، والوارد فى النص (إشعيا ٢٧ :١) ، فقد ورد أيضًا فى نفس الأسطورة الكنعانية : «الآن وقد قضيت على الحية الملتوية...» ، و«لقد سحقت الحية الملتوية... ».

وحتى الاسم «لوياثان» الذى أطلقته بعض النصوص العبرية، فإنه يتطابق أو يكاد مع الاسم الذى أطلقته بعض النصوص الكنعانية على التنين «لوتان» .

٣- من ناحية وصف اصطياد التنين الوادر فى النص (أيوب ٤٠ :٢٤) : «يثقب أنفه بشص..» ، وكذلك فى النص (أيوب ٤٠ : ٢٦) : «أتضع شصًا فى أنفه»، هذا الوصف ورد أيضًا فى الملحمة البابلية ، عندما تحدثت عن قيام الإله «إيا» بقتل أبسو وأسر مُمُّو (وهما يمثلان نوعًا من التنانين أيضًا) ، حيث ورد النص الآتى : «... ذبحه إيا وهو نائم. وأسر مُمُّو وزيره ، ربطه بأنفه بسلسلة... ».

ثانيا : فيما يتعلق بوصف الإله الخالق مصارع التنين بهيئة التنين ذاته ، والوارد فى النصوص: «شفتاه ممتلئتان سخطًا ولسانه كنار آكلة» (إشعيا ٣٠ : ٢٧-٢٨)، و«صعد دخان من أنفه ونار من فمه أكلت جمر اشتعل منه» (مزمور ١٨ : ٨-٩)، و«الرب بسخطه يبتلعهم وتأكلهم النار»(مزمور ٢١ :١٠). هذا الوصف الذى أضفى على «يهوه» الإله الخالق مصارع التنين فى النموذج العبرى، موجود فى الأصل فى الملحمة البابلية ، التى وصفت «مردوك» الإله الخالق البطل مصارع التنين بأنه : «إذا فتح شفتيه خرج من بينهما لهب ونار».

ثالثا : فيما يتعلق بفكرة الصراع الأزلى بين الخالق والتنين وارتباط ذلك الصراع بالخليقة ، وهى الفكرة الواردة فى جميع النصوص العبرية فيما عدا النص (إشعيا ٢٧ :١) ، فإن مرجعها إلى الملحمة البابلية (إينوما إيليش) التى تعد أكمل نموذج لهذه الأسطورة، وإلى النصوص المصرية القديمة ، وإلى جانب من النموذج الفارسى، وكذلك إلى الملحمة الكنعانية (حيث يعد بناء بعل مسكنه فوق جثة التنين رمزاً لإقرار نظام العالم بعد مرحلة فوضى ما قبل الخليقة التى يرمز إليها التنين)، وأيضًا إلى النموذج الحيثى إلى حد ما .

رابعا : فيما يتعلق بفكرة الصراع الأخروى بين الإله الخالق والتنين، والتى وردت فى النص (إشعيا ٢٧:١) ، والتى يمثلها أيضًا تعبير «الحية الهاربة»، فإنها تكاد تتطابق مع الفكرة الفارسية عن الصراع الأزلى الذى لم ينته بالقضاء على التنين (أهريمن) ، بل تم تأجيل الصراع لمدة تسعة آلاف سنة (هى عمر العالم فى الفكر الدينى الزردشتى)، يقضى بعدها الإله «أهورامزدا » على غريمه الإله «أهريمن» (نظير التنين) فى نهاية العالم.

وبعد عرض هذه المشابهات التى تصل إلى حد التطابق بين النموذج العبرى وبين نماذج الشرق الأدنى القديم فيما يتعلق بأسطورة التنين ، يثور التساؤل: هل يعد النموذج العبرى إبداعًا عبرانيًا صرفًا، أم أنه لايعدو كونه اقتباسًا من تراث الشرق الأدنى القديم؟

ويمكن الإجابة على هذا التساؤل ، بأن النموذج العبرى ليس سوى انتحال واقتباس من جميع نماذج الشرق الأدنى القديم.

وهذا الحكم لم يأت جزافًا أو انحيازاً للتراث الأسطورى لأمم الشرق الأدنى القديم، أو إقلالاً من شأن النموذج العبرى دون مبرر، ولكنه حكم له مبرراته القوية التى تتماشى مع العقل والمنطق. ومن هذه المبررات :

١- أن أسطورة التنين، شأنها شأن النماذج الأخرى لأساطير الخلق وكذلك أساطير الطوفان، تنتمى إلى طائفة الأساطير التى يُطلق عليها «الأساطير المائية». وهذه الطائفة من الأساطير لم تُعرف إلا عند الشعوب الزراعية التى عاشت على ضفاف الأنهار أو سواحل البحار، حيث تنعكس البيئة على الإنتاج الثقافى. وبالطبع لم يكن العبرانيون بمسمياتهم المختلفة(*)، وعلى

---

* عُرف أصحاب العهد القديم- وفقا لمحرريه- بـ «العبرانيين» فى فترة إبراهيم وإسحق ، ثم بـ «بنى إسرائيل» فى الفترة من يعقوب (بعد تعديل إسمه إلى إسرائيل) وحتى السبى البابلى (٥٨٦ ق.م) ، ثم بـ «اليهود » بعد ذلك .

مدى تاريخهم الطويل، من تلك الشعوب صاحبة الحضارات الزراعية المستقرة ، وإنما كانوا بدواً رحّلاً لم يعرفوا الاستقرار على ضفاف الأنهار، سوى فى فترات عبوديتهم فى مصر وسبيهم فى بابل. وكان وضعهم كعبيد أو مسبيِّين لايسمح لهم بالاستقرار النفسى الذى يمكنهم معه إبداع أساطير من طائفة الأساطير المائية، وهو نوع من انعدام الاستقرار النفسى الذى يمثله شعورهم الدائم بـ «الغربة». هذا علاوة على تركيبتهم السيكولوجية البدوية التى لم يستطيعوا التخلص منها.

٢- أن فكرة البعث والقيامة والحساب ، والمرتبطة بفكرة الصراع الأخروى ، هى فكرة مميزة للنموذج الفارسى على وجه الخصوص، بينما لم تكن فكرة واضحة فى الفكر الدينى الإسرائيلى، بل تكاد تختفى من أسفار العهد القديم ، إلا من إشارات نادرة جداً فى الأسفار المتأخرة. ومن ثم تصبح فكرة الصراع الأخروى الواردة فى سفر إشعيا (٢٧ :١) هى فكرة منتحلة من النموذج الفارسى .

٣- أن الأسبقية التاريخية لنموذج على آخر، تنحاز إلى جانب نصوص الشرق الأدنى القديم، بينما تأتى النصوص العبرية متأخرة جداً عن نصوص المنطقة . ومن الطبيعى أن ينتحل اللاحق من السابق ، أو يستفيد منه على الأقل. ويمكن بيان هذه الأسبقية التاريخية على النحو التالى:

* يرجع تاريخ أسطورة (فشل التنين ورواية الخلق) المصرية إلى حوالى عام ٢٣١٠ق.م ، كما يرجع تاريخ متون الأهرام التى قدمت لنا نص الصراع بين أتوم والتنين إلى عهد الأسرة الخامسة (٢٤٨٠-٢٣٥٠ق.م)، بل ربما إلى تاريخ أقدم من ذلك .

* يرجع تاريخ ملحمة الخليقة البابلية (إينوما إيليش) إلى مطلع الألف الثانى قبل الميلاد، إن لم يكن قبل ذلك.

* يرجع تاريخ نصوص أوجاريت (رأس شمرا) التى تضمنت ملحمة بعل إلى أوائل الألف الثانى قبل الميلاد، أو على الأقل إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، عندما أمر الملك الكنعانى «نِقماد» بجمع هذه النصوص.

* يرجع تاريخ النص الحيثى عن التنين إيلويانكاس إلى فترة غير محددة من عصر الإمبراطورية الحيثية التى تعاقب على حكمها أربعة عشر ملكًا فى الفترة (١٤٦٠-١٢٩٠ق.م) .

* اختلف الباحثون فى تحديد تاريخ النصوص الفارسية التى وردت بين ثنايا كتاب الزردشتية المقدس (الأوستا Avesta)، حيث تجمع معظم الآراء على أنه يرجع إلى النصف الثانى من القرن السابع قبل الميلاد ، وهو تاريخ بعث زردشت كنبى [١]، وإن كان «بارندر» يذكر أنه على الرغم من أن الراجح هو أن الأوستا لم تدون قبل القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أن جزءاً من مادة هذا الكتاب يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ بفترة طويلة[٢]. وجدير بالذكر أن تاريخ ميلاد زردشت وبعثه ومن ثم تاريخ كتابه المقدس هو محل اختلاف كبير، حيث يرجع بعض الباحثين ، وكذلك أصحاب العقيدة الزردشتية (البارسيين) أنفسهم بتاريخه إلى ما قبل ذلك التاريخ المتعارف عليه بزمن طويل . حتى وإن كان مرجع بعض النصوص الفارسية هو كتاب «بونداهشن»، فإن ذلك الكتاب يتضمن شروحًا للأوستا، بما يعنى أنه يشرح نصوصًا سابقة عليه وأقدم منه .

* اختلف الباحثون فى تحديد تاريخ سفر أيوب، حيث يُرجعه البعض إلى الفترة بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد [٣]، بينما يرجعه البعض الآخر، وهو الرأى الراجح، إلى الفترة بين القرنين الثالث والثانى قبل الميلاد [٤].

* يرجع تاريخ سفر المزامير ، وفقًا للرأى الراجح ، إلى الفترة ما بين ٤٠٠-١٠٠ق.م [٥].

* أما سفر إشعيا ، فإنه يثير العديد من المشكلات بصدد تحديد تاريخه. فيذكر «فرانك» أن سفر إشعيا ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إشعيا الأول (الإصحاحات ١-٣٩) ويرجع تاريخه إلى

١- أنظر : پاول هورن ، الأدب الفارسى القديم، ترجمة د.حسين مجيب المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٠٠-١٠٢ .

وكذلك : د. رشدى عليان وسعدون السامرك ، الأديان: دراسة تأريخية مقارنة، القسم الأول: الديانات القديمة، جامعة بغداد ، ١٩٧٦م، ص١٢١ .

٢- جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٣م، ص١١٦-١١٨ .

٣- Rowley, H.H., The Growth of the Old Testament ..., p. 147 .

٤- Browne , Lewis, The World's Great Scriptures..., p. 422 .

٥- Frank, Joseph, Literature From The Bible..., p. 290 .

القرن الثامن قبل الميلاد، وإشعيا الثانى (الإصحاحات ٤٠-٥٥) ويرجع تاريخه إلى القرن السادس قبل الميلاد، وإشعيا الثالث (الإصحاحات ٥٦-٦٦) ويرجع تاريخه إلى حوالى عام ٤٦٠ ق.م [١]. هذا فى حين يذكر «رولى» أن سفر إشعيا ينقسم إلى قسمين فقط هما: إشعيا الأول (الإصحاحات ١-٣٩) وإشعيا الثانى (الإصحاحات ٤٠-٦٦)، مع وجود بعض الملاحظات النقدية على إشعيا الأول على وجه الخصوص، منها: أن الإصحاحات (٢٤-٢٧)، والتى من بينها النص (٢٧:١) الذى تضمن فكرة الصراع الأخروى، هى إصحاحات لاتمت إلى النبى إشعيا بصلة، وإنما هى تنتمى إلى نوع من الأدب الأبوكاليبسى (الرؤوى)، لذلك يمكن إرجاع هذه الإصحاحات إلى القرن الثالث وربما الثانى قبل الميلاد[٢].

ومن هذا البيان السابق لتواريخ نصوص الشرق الأدنى القديم والنصوص العبرية، يتبين أن هناك فارقًا زمنيًا كبيراً بين نصوص المنطقة والنصوص العبرية. فعلى سبيل المثال، يصبح الفارق الزمنى بين أقدم النصوص العبرية (إشعيا)، باعتماد الرأى القائل بانتمائه إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وبين أحدث النصوص المصرية حوالى خمسة عشر قرنا، وبينه وبين النص البابلى حوالى أحد عشر قرنًا تقريبًا، وبينه وبين النصوص الكنعانية حوالى ستة قرون، وبينه وبين النص الحيثى (بحساب النص ينتمى إلى آخر عصر الإمبراطورية) حوالى أربعة قرون تقريبًا.

أما المشكلة المتعلقة بتاريخ كل من النص الوارد فى (إشعيا ٢٧:١)، والنص الفارسى الوارد فى الأوستا، وهما النصان المتشابهان فى فكرة الصراع الأخروى، فإنه يبدو للوهلة الأولى أن نص إشعيا أقدم تاريخًا من النص الفارسى. إلا أنه بالرجوع للملاحظات النقدية التى أبداها «رولى»، والتى كان من نتيجتها اعتبار نص (إشعيا ٢٧:١) نصًا رؤويًا ينتمى إلى القرنين الثالث أو الثانى قبل الميلاد، فإنه يمكن القول بأن النص الفارسى يعتبر أقدم من نص إشعيا بحوالى ثلاثة أو أربعة قرون. وربما يؤيد هذا الرأى، وضوح فكرة الآخرة لدى الفرس، وغموضها فى العهد القديم.

١- Ibid., pp. 224-225.

٢- Rowley, H.H., Op. Cit., pp. 89-92.

ومن كل ما سبق ، نستطيع أن نؤكد على أن نصوص العهد القديم لاتمثل سوى اقتباس من تراث الشرق الأدنى القديم فيما يتعلق بأسطورة التنين، وهو اقتباس لم يتم تكييفه مع روح الديانة اليهودية فى تلك الفترة المتأخرة سوى فيما يتعلق بعدم بتأليه التنين، وهى الفكرة التى لم تنتهجها النصوص العبرية ، وفقًا لظاهر تلك النصوص. وربما كان مرجع ذلك، أن الديانة اليهودية فى ذلك العصر المتأخر الذى ترجع إليه النصوص التى تناولت قصة صراع الرب مع التنين، كانت قد تطورت إلى حد ما عن الفترات المتقدمة فى تاريخها ، بفعل نشاط أنبياء فترة السبى البابلى وما بعدها، وبخاصة «عاموس» ، والذين حاولوا قدر جهودهم تنقية الديانة اليهودية من الشوائب الفكرية الوثنية. وفيما عدا استبعاد فكرة تأليه التنين من النصوص العبرية ، فقد ظلت السمة الأسطورية واضحة فى نصوص العهد القديم، وبخاصة وصف التنين، وفكرة صراع الرب ضد ذلك التنين، وارتباط ذلك الصراع بالخليقة، وهى السمات الأسطورية التى هيمنت على هذه النصوص فى عصر يفترض فيه أن الديانة اليهودية حققت فيه تطوراً ملحوظًا. ولو لم يكن ذلك الاقتباس من تراث الشرق الأدنى القديم، ولو كانت هذه النصوص إبداعًا يهوديًا صرفًا، لربما اختلف حالها عما هى عليه وعما وصلتنا به، ولظهرت فيها روح التطور فى الفكر الدينى.

الفصل الثانى
أبناء الله وبنات الناس
نص القصة
الأصحاح السادس

«وَحَدَثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَكْثُرونَ على الأرضِ وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ ، أنَّ أبْنَاء اللهِ رأوا بَنَات النَّاس أنَّهُنَّ حَسَنَات . فأتخَذُوا لأنفُسهم نِسَاء من كُلِّ مَا اختاروا. فَقَالَ الرَّبُ لايَدينُ روحى فى الإنسَانِ إلى الأبَدِ لزيغانه هُوَ بشر وتكون أيامهُ مئةً وَعِشرينَ سَنَة. كَانَ فى الأرض طُغاةٌ فى تِلك الأيام وبَعَدَ ذلك أيضًا إذ دَخَلَ بَنُو الله على بَنَات الناسِ وَوَلَدْنَ لهم أولاداً . هؤلاء هُم الجبابرةُ الذين مُنْذُ الدَّهْرِ ذوو اسم .

ورأى الرَّبُ أنَّ شَرَّ الإنسَان قَدْ كَثُرَ فى الأرض . وأن كُلَّ تَصَوُرِ أفكار قَلبِه إنما هو شرير كل يوم . فَحَزِنَ الربُ أنَّهُ عَمِلَ الإنسَان فى الأرض . وتأسَّف فى قلبه.

وردت هذه القصة فى بداية الإصحاح السادس من سفر التكوين (الفقرات (١-٤) ، عقب جدول الأنساب المذكور فى الإصحاح الخامس ، والذى يتضمن ذكر السلالات البشرية منذ آدم وحتى نوح. وذلك يعنى أن الموقع الزمنى لهذه القصة- وفقًا لرؤية كُتَّاب هذا السِّفْر - يأتى بعد ثمانية أجيال أعقبت وفاة آدم، وقبل الجيل التاسع الذى يمثله نوح ، بل ويبدو من الناحية الظاهرية أن هذه القصة تعتبر بمثابة التأسيس لقصة الطوفان الذى اكتسح البشرية فى زمن نوح.

ومضمون القصة، وفقًا لما تطرحه الترجمة العربية المعتمدة للعهد القديم، أنه مع ابتداء كثرة الناس على وجه الأرض ، وتحديداً عندما وُلد لهؤلاء الناس «بنات» ، رأى «أبناء الله» تلك البنات ، فأعجبهم حسنهن واتخذوا لأنفسهم منهن نساء. وهنا ثارت ثائرة الرب «يهوه» ، وأعلن أنه «لايدين روحه فى الإنسان إلى الأبد» بسبب «زيغانه» لأنه بشر ! كما عاقب الرب

الإنسان بأن قصر سنى حياته على مائة وعشرين سنة فقط كحد أقصى، بعد أن كان الحد الأقصى لحياة الإنسان من قبل يتراوح بين ثلاثمائة وخمس وستين سنة (أخنوخ)، وتسعمائة وتسع وستين سنة (متوشالح) . وتقرر القصة بأنه فى تلك الأيام كان هناك «طغاة» فى الأرض. وقد استمر وجود هؤلاء الطغاة بعد ذلك ممثلاً فى ثمرة زواج أبناء الله ببنات الناس، وهم الجبابرة الذين منذ الدهر «ذوو اسم»!

وقبل التعرض لهذه القصة بالتحليل والنقد، يجب الإشارة إلى أنه بمراجعة الترجمة العربية للقصة ، والواردة فى ترجمة الكتاب المقدس العربية المعتمدة والمتداولة ، على النسخة العبرية التى تحتوى على النص الأصلى للقصة فى لغتها الأصلية، تبين وجود بعض الأخطاء فى الترجمة ، نسوقها على النحو التالى:

أولاً : أن لفظة «أبناء الله» تُرجمت ترجمة خاطئة ، وذلك لأن اللفظة العبرية المقابلة هى «بنِىْ هاإلُوهيم» التى يجب أن تُترجم «أبناء الآلهة» وليس «أبناء الله». وسندنا فى ذلك ما يلى:

أ- أن كلمة «إلوهيم» بذاتها تمثل مشكلة فى نقلها من العبرية إلى العربية،حيث تستخدمها الترجمة العربية للعهد القديم كاسم علم مفرد بمعنى (الله) ، فى حين أنها - وفقًا للقواعد اللغوية- تعتبر اسمًا فى صيغة الجمع لدخول لاحقة الجمع العبرية (الياء والميم) على الإسم المفرد «إلوه» (إله) الذى استخدمته النسخة العبرية فى بعض مواضعها بمعنى «إله»، وهو الأمر الذى يقتضى ترجمة لفظة «إلوهيم» بمعنى (آلهة) لورود صيغة المفرد منها ولدخول لاحقة الجمع العبرية عليها.

ب- أنه فى حالة التجاوز عن ذلك، واعتبار لفظة إلوهيم» بمثابة اسم علم مفرد على الرب بمعنى (الله) ، فإن هناك مشكلة أخرى تواجهنا فى اللفظة العبرية ، حيث أن الاسم «إلوهيم» ورد فى ذلك الموضع من القصة معرَّفًا بأداة التعريف العبرية (الهاء المشكَّلة بالفتحة الطويلة فى هذا الموضع) بالصيغة «هاإلوهيم». ولما كان اسم العلم معرفًا بذاته لايحتاج إلى أداة التعريف ، فإن دخول تلك الأداة على ذلك الاسم (مع الوضع فى الاعتبار وروده- لغويًا- فى صيغة الجمع) يقتضى اعتباره اسمًا عامًا وارداً فى صيغة الجمع ومعرفًا بأداة التعريف ، بما يقتضى ترجمته «الآلهة» وليس «الله».

ومن هنا ، فلفظة «بنى ها إلوهيم» يجب أن تُترجم (أبناء الآلهة) وليس (أبناء الله).

ثانيًا : أن الترجمة العربية للعهد القديم ترجمت الفعل العبرى «يادون» (من المادة «دان») الوارد فى النص العبرى للقصة بمعنى (يدين)، وهى ترجمة غامضة لامعنى لها فى سياق النص: فالفعل (دان) فى العربية يشير إلى (الضعف - الطاعة- الذل)، بينما نفس الفعل (دان) فى العبرية- وهو الوارد فى النص فى صيغة المستقبل، فأنه يعنى (حكم بـ ، حكم على، قضى، فكّر ، ناقش ، قاضى ، عاقب). ومن هنا فإن الجملة يجب أن تُترجم : «لايحكم روحى على الإنسان» أو «لايقضى روحى فى الإنسان» أو «لايعاقب روحى الإنسان».

ثالثًا : أن لفظة (الزيغانه) الواردة فى الترجمة العربية للقصة ؛ لايوجد لها مقابل فى النص العبرى للقصة على الإطلاق، وإنما أقحمت هذه اللفظة من قبل مترجمى النص العبرى إلى العربية لمحاولة «التعليل الضمنى» للعقاب الإلهى غير المبرر وغير المنطقى للإنسان.

رابعًا : أن كلمة (هو بشر) هى الأخرى ترجمة خاطئة للعبارة العبرية (بِشَجَّمْ هُوْ بَاسَار). فكلمة (بِشَجَّمْ) تعنى (إذ، إذ أن ، لأن) ، كما أن كلمة (باسار) تعنى (لحم ، جسم ، مخلوق) ، وليس من بينها المعنى (بشر ، إنسان) على سبيل الدلالة الصريحة لا المجازية. ومن هنا يمكن ترجمة العبارة: (إذ هو مخلوق) أو (لأنه مخلوق) .

وبسبب هذه الأخطاء فى الترجمة ، يمكننا تقديم ترجمة مقترحة لنص القصة من واقع النسخة العبرية، على النحو التالى:

«وحدث أنه لما ابتدأ البشر يكثرون على وجه الأرض وولدت لهم بنات . أن أبناء الآلهة رأوا بنات الإنسان أنهن جميلات فاتخذوا لأنفسهم زوجات من كل ما اختاروا. وقال يهوه لاتحكم (لاتعاقب) روحى على الإنسان إلى الأبد لأنه مخلوق ، وتكون أيامه مائة وعشرين سنة. وكان الجبابرة (العمالقة / المردة) فى الأرض فى تلك الأيام وبعد ذلك أيضًا عندما دخل أبناء الآلهة على بنات الإنسان ولدن لهم الجبابرة الذين منذ الأزل ذوو شهرة».

وبالقراءة المتأنية لنص القصة ، يمكن ملاحظة الآتى:

* أن هناك تناقضًا فى القصة بين افتتاحيتها ومضمونها من ناحية، وبين موقعها الزمنى الترتيبى الوارد فى التوراة- من ناحية أخرى، بشأن ظهور «الإناث» على الأرض . فوفقًا لافتتاحية القصة : «وحدث أنه لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات...»، فقد ظهرت الإناث على الأرض منذ بداية تكون الجماعات البشرية القليلة التى أعقبت مقتل

«هابيل» وميلاد «شيث» . ومما يؤكد ذلك أن جدول الأنساب الذى يسبق القصة مباشرة (الإصحاح الخامس) قد نص على أن آدم والأجيال الثمانية التى أعقبته قد أنجبوا جميعًا «بنين وبنات» ، بما يعنى أن بداية ظهورهن على الأرض كان بعد خلق آدم بحوالى مائة وخمسين سنة فقط ، حيث أنجب آدم شيئًا وعمره مائة وثلاثين سنة، وأنجب بعده «بنين وبنات» خلال الأعوام الثمانمائة التى عاشها بعد ميلاد شيث (تكوين ٥:٤) .

أما الموقع الزمنى الترتيبى للقصة ، وكذلك اقتصار افتتاحية القصة على ذكر ولادة «البنات» فقط ، فإنهما يشيران إلى بداية ظهور الإناث على الأرض بعد حوالى خمسة آلاف ومائة وأربعين سنة من خلق آدم- مع التغاضى عن اعتبار حواء أول أنثى فى الخليقة، وعدم ذكر أختى قاين (قابيل) وهابيل .

* أنه مما يؤكد ذلك التناقض والخلط، أن «أبناء الآلهة» رأوا بنات الناس «أنهن حسنات»، فهل لم يدرك أبناء الآلهة جمال بنات الناس إلا بعد تلك الآلاف من السنوات منذ خلقهن؟! هذا مع الاعتراف بأنه لو كان هناك أبناء للآلهة- على المستوى الأسطورى- لكان ظهورهم إلى الوجود أسبق من وجود الإنسان، فلم تعرف أى من ميثولوچيات العالم فكرة ظهور الإنسان (المخلوق) قبل ظهور الآلهة (الخالقة). وهذا فى حد ذاته يلقى بظلال من الشك حول ماهية أبناء الآلهة هؤلاء.

* أنه فى حالة التسليم - على سبيل الفرضية الجدلية- بحدوث تلك العلاقة «الجنسية» الأسطورية بين أبناء الله وبنات الناس ، فإن تلك العلاقة- وفقًا للنص العبرى ولترجمته العربية أيضًا- تكون علاقة «زواج شرعى» لاغبار عليه. ذلك أن العهد القديم اعتاد استخدام اللفظ «أخذ امرأة- اتخذ امرأة» للإشارة إلى «الزواج»، وليس إلى «الزنا». ومن أمثلة ذلك حديثه عن «إبراهيم» عليه السلام وأخيه: «واتخذ أبرام وناحور لأنفسهما امرأتين...» (تكوين ١١ : ٩) ، وحديثه عن «هاجر» : «فأخذت ساراى امرأة أبرام هاجر جاريتها... وأعطتها لأبرام رجلها زوجة... » (تكوين ١٦:٣) ، وحديثه عن «إبراهيم» عندما أراد أن يزوج ابنه «إسحق» وأوصى عبده أن يتخذ له زوجة من أقاربه فى بلاد النهرين، فخاطب «إبراهيم» عبده قائلاً : « ... فأستحلفك بالرب إله السماء وإله الأرض أن لاتأخذ زوجة من بنات الكنعانيين ... » (تكوين ٢٤ :٢) ، وكذلك حديثه عن زواج «عمرام» - أبى موسى عليه السلام- بأمه: «وذهب رجل من بيت لاوى وأخذ بنت لاوى. فحبلت المرأة وولدت ابنا..» (خروج ٢:١) .

* أنه لما كانت العلاقة بين أبناء الآلهة وبنات الناس- وفقًا للفرضية السابقة - علاقة شرعية لا إثم فيها، فلماذا صورت الترجمة العربية للعهد القديم «يهوه» غاضبًا من تلك العلاقة لدرجة أنه قرر عقاب «الإنسان» وحده ؟ ولماذا كان عقاب «يهوه» موجهًا للإنسان، على الرغم من أن أبناء الآلهة هم الذين رأوا بنات الناس وأعجبوا بحسنهن، وهم الذين «اتخذوا» منهن نساء «من كل ما اختاروا»؟ هذا إلى جانب الاعتراف بسلطة أبناء الآلهة- وهم الأقوى- على الجنس البشرى. وإذا كان هذا الفعل (زواج أبناء الآلهة من بنات الناس) يعد «خطيئة» فى نظر «يهوه» ، فلماذا قرر عقاب «الإنسان» على إطلاقه، ولم يعاقب الذين ارتكبوا تلك «الخطيئة» ! بأشخاصهم ؟ وهل توجد عقوبة «أبدية» ؟ إن كل تلك التساؤلات تطرح عن نص القصة أية منطقية يقبلها العقل، وبخاصة إذا نوقشت من المنظور الدينى .

* بالنسبة لمسألة «العقاب» ، فأن هناك خلطًا بشأنها. فوفقًا للترجمة العربية للعهد القديم، فأنه على الرغم من غموض واضطراب معنى كلمة (لايدين)، فأنه واضح من لهجة النص أن الرب قد قرر عقاب الإنسان بألأ (يدين؟!) روحه فيه إلى الأبد، كما أن النص اختلق لفظة «زيغانه» - التى لاوجود لها فى الأصل العبرى- ليبرر عملية العقاب. كذلك قرر «يهوه» أيضًا تقليص الحد الأقصى لعمر الإنسان إلى مائة وعشرين سنة فقط، هذا مع الاعتراف بعدم منطقية العقاب ، حيث لاجريمة !

أما وفقًا للترجمة المقترحة للنص العبرى، والتى قمتُ بتقديمها قبل تحليل القصة، فأن الشق الأول من الفقرة (٣) من القصة : «فقال يهوه لاتحكم (لاتعاقب) روحى على الإنسان إلى الأبد لأنه مخلوق...»، هذا الشق لايحمل أية إشارة إلى العقاب ، بل على العكس من ذلك فهو يشير إلى «العفو». وعلى الرغم من ذلك ، فأن الشق الثانى من نفس الفقرة، والمتعلق بتقليص الحد الأقصى لعمر الإنسان، يحمل معنى «العقاب» . إذن كيف يتفق وجود «العفو» و«العقاب» على حادثة واحدة وعلى كائن واحد (الإنسان) فى آن واحد؟ هذا مع الاعتراف أيضًا بعدم منطقية العفو ولا العقاب لعدم وجود الإثم. هذا علاوة على أنه لاتستقيم «أبدية» العفو مع المنطق ، كما لاتستقيم «أبدية» العقاب هى الأخرى.

* أن «يهوه» بقراره تقليص عمر الإنسان لم يكن صادقًا فى وعده ولاحازمًا فى قراره بشكل مطلق ، وذلك بالنظر للموضع الترتيبى للقصة، حيث أن نوحًا، والذى تأتى قصته بعد

هذه القصة مباشرة، قد عاش لتسعمائة وخمسين سنة . وهذا يبرز تناقضًا آخر بين هذه القصة وبين المواضع الأخرى فى العهد القديم .

* أنه على الرغم من أن القصة تؤصِّل لنشأة الجبابرة على الأرض فى زمن ما قبل الطوفان، فإن التوراة تعود فيما بعد ذلك فى الإصحاح العاشر لتذكر أن «نمرود» ابن كوش بن حام بن نوح هو أول جبار فى الأرض : «... وكوش ولد نمرود الذى ابتدأ يكون جباراً فى الأرض...» (تكوين ١٠:٨)، فكيف هذا وقد سبقته أجيال من الجبابرة فى زمن جده الأعلى نوح وقبله ؟

كذلك على الرغم من محاولة نص القصة إثبات أن ثمرة زواج أبناء الله ببنات الناس هم الجبارة ، إلا أنه ذكر فى الموضع (تكوين ٦:٤أ) : «كان فى الأرض طغاة (جبابرة) فى تلك الأيام...»، بما يعنى وجود الجبابرة قبل ولادة نسل ذلك الزواج الأسطورى ، وبخاصةأنه ذكر وجود هؤلاء الجبابرة «القدامى» قبل ذكره لدخول أبناء الله على بنات الناس وقبل ولادة الجبابرة الذين تؤصل القصة لنشأتهم . وهذا يؤكد على اضطراب وتناقض نصوص العهد القديم.

وبعد تلك الملاحظات الهامة، يمكن تحليل عناصر القصة، على النحو التالى:

أولاً : الإله :

على الرغم من أن قصص العهد القديم يتناوب فيها دور الإله كل من : «إلوهيم» و«يهوه»، إلا أنه فى هذه القصة كان الإله هو «يهوه» المتحكم المهيمن الذى يحاسب على الأفعال ويقرر المصائر. أما «إلوهيم» ، فلم يرد ذكره بذاته، وإنما ورد ذكر «أبنائه» ، كما ورد اسمه مضافًا إليه معرَّفًا ، بما جعلنا نترجم اللفظة الدالة عليه بمعنى «الآلهة» وليس «إلوهيم» أو «الله» - كما اعتادت الترجمة العربية للعهد القديم استخدام هذا اللفظ. وبذلك انقسمت القصة إلى مستويين ، فيما يتعلق بالتصور الإلهى: المستوى التوحيدى الذى يبرز فيه «يهوه» على أنه الإله الواحد المهيمن. والمستوى التعددى التجسيدى الذى يبرز فيه «إلوهيم» (باعتبار الترجمة العربية) أو الآلهة وأبناؤها (باعتبار النص العبرى). ففى حالة اعتبار الترجمة العربية، فإن «إلوهيم» هذا- حتى لو كان إلهًا واحداً ، فإنه يكون رئيسًا لمجمع آلهة يتكون منه هو شخصيًا على رأس هذا المجمع وبجانبه أنثاه المجهولة التى أنجب منها أبناءه (الجيل الثانى من الآلهة) الذين اتخذوا من بنات الناس نساء لهم، وهو الأمر الذى لم يعجب الإله الآخر «الواحد» يهوه . وهذا المستوى مستوى أسطورى صرف . وبذلك تكون القصة قد جمعت الدين والأسطورة فى إطار قصصى واحد .

ثانيًا : أبناء الله (أبناء الآلهة) :

هناك محوران لمناقشة ذلك العنصر: المحور الأول : إعتبار اللفظة «أبناء الله» . وهنا يمكن القول بأن هذه اللفظة الواردة فى القصة لم تكن هى الوحيدة فى العهد القديم، بل وردت أيضًا فى سفر أيوب فى إصحاحين متعاقبين بصيغة واحدة : «وكان ذات يوم أنه جاء بنو الله ليمثلوا أمام الرب وجاء الشيطان أيضًا فى وسطهم». (أيوب ١ : ٦ / ٢:١) ولمناقشة هذه القضية ، يجب الإشارة إلى أن «روبرتسن سميث» قد أشار إلى أن نسق الديانات السامية القديمة كان يمثل جزءاً من الكيان الاجتماعى الذى يعيش أتباع هذه الديانات فى ظله، لذا كانت العلاقة بين آلهة الساميين القدماء وبين أتباعهم يُعبِّر عنها بلغة العلاقات البشرية، لا على سبيل المجاز، وإنما بمعناها الحرفى الصرف. ومن هنا كان يُعتقد أن أتباع الإله ينحدرون من نسله، وأنهم أبناؤه الذين يشكلون معه «عائلة طبيعية» لها واجبات عائلية متبادلة فيما بينهم [١]. وهذا فى حد ذاته يعتبر تطوراً للفكرة الطوطمية [٢]. لذلك ربما كان ذلك التصور العبرى الوارد فى القصة من وجود طبقة تسمى «أبناء الآلهة»، صدى لتلك المعتقدات السامية القديمة التى آمن بها العبرانيون فى زمن سابق على ظهور «إبراهيم» عليه السلام- باعتباره الجد الأعلى لهم، حيث كان العبرانيون من القبائل السامية التى تمثل إحدى الهجرات السامية المعروفة من الجزيرة العربية إلى المناطق الزراعية الحضارية شمالاً. ومن هذا المنظور الذى يطرحه «سميث» ، فإن أبناء الله هؤلاء يكونون من البشر ، وهو الرأى الذى يحتمله «هبو» أيضًا بقوله إن لفظة «أبناء الله» الواردة فى سفر التكوين- على الرغم من غموضها- إلا أنه من المحتمل أن يكون المراد بها هو الإنسان نفسه[٣]. إلا أنه بالرجوع إلى القصة ، يمكن القول بأن هذا الرأى غير صحيح، حيث أن القصة ميزت تمييزاً صريحًا بين أبناء الله وبين البشر ، ففى مقابل أبناء «الله» ، نصت القصة صراحة على «بنات الناس» ، مميزة بذلك بين هذه الكائنات من الناحية النوعية ومن ناحية «الطبيعة».

١- روبرتسن سميث، محاضرات فى ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٩-٣١ .

٢- الطوطمية Totemism: هى فكرة بدائية بموجبها تقوم القبائل البدائية بتقديس حيوان أو نبات أو حجر ، يعتقدون أنه هو جدهم الأعلى الذى تنحدر منه القبيلة، أو أن جدهم الأعلى قد حلَّ فى ذلك الطوطم المقدس. ويعتبر البعض فكرة الطوطمية هى أصل الدين.

٣- د. أحمد أرحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة حلب، سوريا ، ١٩٨٧م، ص٣٥٣ .

وعلى جانب آخر ، يفسر بعض الباحثين «أبناء الله» بأنهم «الملائكة» ، على اعتبار أن العبرانيين تَمثَّلوا المعتقد العربى القديم بأن الله تزوج بالجن ، وكانت الملائكة هم ثمرة هذا الزواج [١] ، وأنهم - أى العبرانيين- عكسوا المعتقد العربى السامى القديم من أن الملائكة كانوا «إناثًا»[٢]، فصاروا - فى المعتقد العبرى «ذكوراً». ولكن يضعف من هذا الرأى أن العهد القديم اعتاد- بداية من قصة «إبراهيم» - عليه السلام والتى تبدأ بالإصحاح الثانى عشر من سفر التكوين ، أن يستخدم ألفاظ «ملاك الرب» و«ملاك الله» و«رجل الله» للإشارة إلى الملائكة (وإن كان لفظ «رجل الله» مشتركًا بين الملائكة والأنبياء). غير أنه فى الوقت نفسه، فإن إشارة سفر أيوب إلى مثول «بنى الله» - مع الشيطان- أمام الرب، تدفعنا إلى الميل نحو اعتبار «أبناء الله» هم الملائكة ، وبخاصة إذا اعتبرنا ألفاظ «ملاك الرب» و«ملاك الله» تطوراً لاحقًا على استخدام العهد القديم للفظ «أبناء الله» للإشارة إلى «الملائكة» . ويبقى الأمر فى النهاية فى دائرة الاحتمالات.

المحور الثانى : إعتبار اللفظة «أبناء الآلهة». وهنا يمكن القول ببساطة أن تلك اللفظة تنم عن معتقد مستعار من الشعوب التى عاش بينها العبرانيون فى منطقة الشرق الأدنى القديم، ومنها الكنعانيون والمصريون وأهل بلاد النهرين. هذه الشعوب كانت تعرف فكرة الثواليث الإلهية المكونة من كبير الآلهة وزوجته والأبناء، وكان بعض هذه المعرفة مدركًا بذاته وبمعناه الصريح، وبعضها الآخر كان «مجازيًا» لتفسير وجود الكون ونشأة الظواهر الطبيعية. كذلك اعتقدت تلك الشعوب- ومعها الإغريق أيضًا- فى فكرة «تناسل الآلهة» . ولكن الغريب أن تقحم مثل تلك المعتقدات داخل التوراة التى اتسمت إلى حد كبير بالاعتقاد فى إله «واحد» ، وإن كان إلهًا خاصًا لشعب خاص، لم تمنع وحدانيته من الاعتقاد فى وجود آلهة أخرى للشعوب الأخرى التى عبدها بنو إسرائيل بجانب إلههم أحيانًا، حتى تم تنقية الاعتقاد فى وحدانية الإله وعالميته فيما بعد منذ القرن الثامن قبل الميلاد وبخاصة على يد «عاموس». كذلك ففكرة «أبوة الإله» هى فكرة مقحمة على العهد القديم، على الرغم من تميزه بتجسيد وتشخيص الإله

١- المرجع نفسه، ص٣٥٣ .

٢- د. حسين الحاج حسن، الأسطورة عند العرب فى الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ١٩٨٨م، ص٥٣ .

فى صورة إنسانية فى الكثير من مواضعه . فقد ذكر العهد القديم عن الإله أنه «يحزن ويندم ويتذكر وينسى ويخاف ويصارع التنين»، إلا أنه ربما كانت هذه القصة هى الإشارة الوحيدة إلى فكرة «أبوة الإله» .

ثالثًا : الزواج الأسطورى:

إن فكرة الزواج بين الكائنات المتباينة من الناحية النوعية هى فكرة سادت فى معتقدات شعوب العالم القديم، كما أن لها آثاراً باقية فى معتقدات بعض الجماعات الشعبية التى تحيا بيننا الآن.

ففكرة زواج الآلهة بالبشر هى فكرة إغريقية، ربما سبقتها فى ذلك معتقدات بلاد النهرين. فهناك نصوص سومرية ترجع إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد تحكى عن زواج ملك مدينة «إيريك» (أو «أوروك») المسمى «دوموزى» المعروف باسم «تموز» من إلهة الخصوبة السومرية «إنانا» (المعروفة باسم «عشتار»). ووفقًا لهذه النصوص، فان الإلهة إنانا هى التى اختارت بنفسها «دوموزى» ليكون زوجًا لها، وذلك من أجل «ألوهية البلاد»[١]. وفى ملحمة «جلجامش»، تعرض الإلهة «عشتار» الزواج على البطل جلجامش أثناء عودته من رحلة القضاء على الوحش «خواوا» ، إلا أن جلجامش يرفض ذلك العرض للزواج ويهين الإلهة عشتار ويعدد لها مساونها مع أزواجها السابقين من البشر [٢]. وفى التراث الإغريقى، نجد «زيوس» - كبير الآلهة- إلى جانب زواجه من الربة «هيرا» ، نجده يتزوج ببنات البشر أو يضاجعهن بالاحتيال. فقد تزوج من «أوروبا» إبنة «أجينور» ملك فينيقيا[٣]، كما نجده يخدع «ألكمينى» ويتمثل لها فى صورة زوجها «أمْفتْرِيون» ويضاجعها وينجب منها البطل الشهير «هيراكليس»[٤]. وعندما يحبس «أكريسيوس» ملك «أرجوس» ابنته «داناى» فى قصر

١- صموئيل نوح كريمر، إينانا ودوموزى : طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطه، دار علاء الدين، دمشق ، ط٢، ١٩٩٣م، ص٨٩-٩٢ .

٢- Speicer, E. A., " Akkadian Myths and Epic", In (ANET, vol. I, p. 84 .

٣- ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية ، ترجمة أحمد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٩٢م، ص١٧٦ .

٤- د. عبد المعطى شعراوى، أساطير إغريقية، الجزء الأول: أساطير البشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٢م، ص٣٧٠ .

حصين تحرسه الكلاب المتوحشة والرجال الأشداء ، خشية النبوءة التى أخبرته بأن ولداً من رحم ابنته سيولد ويقتله ، نجد كبير الآلهة «زيوس» - الذى كان مغرمًا بداناى - يتسلل إليها فى مخدعها ويدخلها فى صورة قطرات من الذهب، فحملت منه وأنجبت البطل «بيرسيوس»[١].

وما دام التصور الأسطورى قد سمح بزواج الآلهة من البشر، فإنه يمكن أن يسمح أيضًا بزواج «أبناء الآلهة» من بنات البشر، وهو ما أقرته القصة العبرية. ولازالت آثار ذلك المعتقد الأسطورى باقية فى وجدان بعض الجماعات الشعبية التى تحيا بيننا حتى الآن، وهو ما يتجلى فى الاعتقاد الشعبى فى الأوساط الشعبية العربية بأن الرجل من البشر «مخاوى» - أى متزوج بجنّية ، أو أن المرأة من البشر «مخاوية» - أى متزوجة بجنّى . هذا المعتقد ، وإن لم يصل إلى حد تصور التزاوج بين العالمين الإلهى والبشرى، إلا أنه يعكس تصوراً لإمكانية التزاوج بين الكائنات المتباينة من الناحية النوعية .

رابعًا : الجبابرة (العمالقة):

أما بالنسبة للعمالقة الذين كانوا- وفقًا للنص العبرى- هم ثمرة زواج أبناء الآلهة ببنات الناس، فإنهم شخصيات أسطورية شهيرة ، وخاصة فى الميثولوجيا الإغريقية. فتذكر الأساطير الإغريقية أن «التياتن Titans » الجبابرة كانوا طبقة من الآلهة نتجت عن زواج السماء (أورانوس) بالأرض (جيا) ، وكان أشهر هؤلاء التياتن جميعًا «كرونوس» الذى ابتلع أبناءه جميعًا بسبب وشاية وصلته من أن أبناءه سيلخعونه عن العرش، ولم ينج منهم إلا «زيوس»[٢]. كما تذكر أسطورة أخرى أن «بوسايدون» - إله البحر تزوج من الحورية «أمفتريت Amphitrite وأنجبا العمالقة الذين سُمُّوا «السِّيكلوب» أو «الكُوكْلُوبيس»، وكانوا مردة لايخضعون لأى قانون [٣].

وعلاوة على التراث الإغريقى، فإن هناك قبيلة من العرب البائدة كانت تُدعى «عمليق»، كما كان ملك قبيلة «طسم» - وهى إحدى قبائل العرب البائدة أيضًا- يُدعى «عمليق» أو «عملوق» ، وكان ملكًا جباراً[٤].

١- Graves, Robert, The Greek Myths..., p. 238 .

٢- على عبد الواحد وافى، الأدب اليونانى القديم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١١-١٢ .

٣- ب. كوملان، المرجع السابق، ص١٠٨ .

٤- أحمد أرحيم هبو، المرجع السابق، ص٩٥ ، ١٠٠ .

وهناك أسطورة كنعانية تؤصل لظهور العمالقة ، مضمونها أن الريح المسمَّى «كولپيا» تزوج من «بآو» فولدا «أيون» (الحياة) و«بروتوجونوس» (أول مولود). ومن هذين الأخيرين وُلد «جنُوس» (الجنس) و«جنيتا» (المؤنث المقابل لجنوس) ، وهما أول من عبد الشمس[1]. ومن ذلك الزوج البشرى الأول، خرج الكنعانيون وذرية فينيقيا- وعددهم مائتان- فسموهم النور والنار واللهب. هؤلاء الكنعانيون أنجبوا أولاداً ضخام الأجسام سُمّيت بأسمائهم الجبال التى ملكوها ، ثم وُلد من أصلابهم نساء عاهرات [2].

ومن الواضح الأصل الإلهى للعمالقة فى القصة الكنعانية، كما يتضح مفهوم «الجنس» من ولادة «العاهرات» من أصلاب الكنعانيين. وبذلك، تعتبر القصة العبرية صدى للقصة الكنعانية فى ناحيتين تمثلان عصب القصة العبرية، وهما : ولادة العمالقة نتيجة للتزاوج بين العالم السماوى والعالم الأرضى، ووجود العلاقات الجنسية إما بين هذين العالمين (كما فى القصة العبرية) أو كنتيجة لخلق العمالقة ذوى الأصل الإلهى (وهو ما تمثل فى العاهرات فى القصة الكنعانية)، وإن كانت القصة العبرية أوضح فى الإشارة إلى التزاوج بين عالم الآلهة وعالم البشر، والقصة الكنعانية أوضح فى مفهوم الشر/ الجنس الممثل فى العاهرات .

كذلك يمكن اعتبار القصة العبرية صدى آخر للميثولوجيا الإغريقية فيما يتعلق بالأصل الإلهى للعمالقة أيضًا، حيث نشأ هؤلاء العمالقة فى كلا التراثين نتيجة لتزاوج السماء (أورانوس/ أبناء الله) بالأرض (جيا / بنات الناس) .

وبعد هذا العرض التحليلى للقصة العبرية (أبناء الله وبنات الناس) ، يمكن تقديم الشواهد على أسطورية تلك القصة الواردة فى متن التوراة، من خلال تطبيق بعض السمات النظرية للأسطورة على القصة، وذلك على النحو التالى:

* [فالأسطورة ليست من نتاج فرد بعينه، بل هى مجهولة المؤلف وتبناها المجتمع فصارت نتاجًا له] . هذه السمة تنطبق على القصة العبرية، حيث أن القصص الواردة فى العهد القديم

١- ج. كونتنو، الحضارة الفينيقية، ترجمة محمد عبد الهادى شعيرة، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٤٨م، ص١١٤-١١٥ .

٢- شوقى عبد الحكيم، أساطير وفولكلور العالم العربى، جـ١، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٥٨-٦٣ .

ليست لها مؤلف بعينه، وإنما تم جمعها من عدة مصادر تمثل روايات شفاهية متواترة ، تم تدوينها بعد ذلك، حتى اكتمل تدوينها بعد مئات السنين من بداية نشأتها. كذلك فالتوراة الموجودة بين أيدينا الآن ليست هى الوحى الإلهى الذى تلقاه موسى عليه السلام، وإنما هى التحريف الواضح مع الإضافات القصصية الشعبية، حتى صارت جمعًا من ألوان الأدب الشعبى.

* [الأسطورة يتعين أن يكون أصلها غامضًا ، أو أن يكون معناها نفسه غامضًا إلى حد ما] . وهذه القصة التى بين أيدينا ، على الرغم من كونها محاولة للتأصيل لوجود الجبابرة فى الأرض، إلا أن معناها بالفعل غامض إلى حد ما ، كما أن أصلها نفسه غامضًا أيضًا .

* [فيما يتعلق بالسمات المتعلقة بالفكر الأسطورى ذاته، فإن منطق الأسطورة لايتلاءم مع تصوراتنا عن الحقيقة التجريبية والعلمية. والفكر الأسطورى هو فكر ما قبل منطقى؛ إذا بحث عن العلل، فإنها لاتكون عللاً منطقية، وإنما عللاً باطنية غامضة. كذلك فمنهج الأسطورة خيالى؛ مهمته أن يخترع من المادة الإنسانية ما يُبهر الناس من خوارق تتحاشى منطق الواقع وتفترض فينا التصديق، كما أنه فى الوعى الأسطورى ليس ثمة تمييز بين الواقع والوهم. وعلاوة على ذلك، فإن «اللامعقول» جزء لايتجزأ من بنية الأسطورة ، حيث يمكن لأية علاقة ممكنة أو غير ممكنة أن توجد. ومع الأسطورة يصبح كل شيء ممكنًا] .

هذه السمات السابقة كلها تنطبق تمامًا على القصة العبرية، حيث أن زواج «أبناء الله» أو أبناء الآلهة» - وهم من طبيعة- من «بنات الناس» - وهم من طبيعة أخرى مغايرة، لهو أمر يتحاشى منطق الواقع لعدم اتفاقه والتصور المنطقى العقلى، وفى الوقت ذاته يفترض فى معتنقى اليهودية- أصحاب النص- التصديق من منطلق «الإيمان» لا «العقل» . كذلك فليس هناك تمييز فى القصة بين الواقع والوهم. أما كون القصة تعليلاً لنشأة الجبابرة ، فأنها عندما بحثت عن التعليل لم تقدم لنا عللاً منطقية يقبلها العقل، وإنما كانت عللاً باطنية غامضة والعلاقة بين «أبناء الآلهة» و«بنات الناس» (هذا مع الافتراض جدلاً لا على سبيل التسليم الفعلى بوجود أبناء للآلهة) هى علاقة غير ممكنة على المستوى الواقعى، لذا فكونها قامت وصارت علاقة «ممكنة» ، فإن هذا يسمها بسمة اللامعقول ، وهى إحدى السمات البارزة للأسطورة. هذا على المستوى الأسطورى، أما على المستوى الدينى، فلايمكن تصور وجود «آلهة متعددة»، ومن ثم لايمكن تصور وجود «أبناء للآلهة»، حيث أن كل هذه الأفكار تدخل مباشرة حيز «الأسطورة».

* [ومن السمات المتعلقة بالفكر الأسطورى أيضًا؛ أن الفكر الأسطورى يتميز بالارتباط الوثيق بالدين، وبذلك تعتبر الأسطورة » ديانة بدائية» تحمل طابع القداسة . كذلك فالأسطورة تعد قصة مقدسة قوامها الأفعال التى قامت بها كائنات عليا؛ وتتعلق دائمًا بخلق شيء جديد. وفى نفس الوقت، تقدم الأسطورة نفسها كأمر لاجدال فيه وكتفسير للحقائق دائمًا . وهى بالنسبة لمعتنقيها واقع وحقيقة لايتطرق إليهما الشك. وبالإضافة إلى ذلك ، فإن التصور الأسطورى للعالم هو تصور درامى يقوم على أساس من الصراع المحتوم بين الإنسان والقدر، كما يظهر فى الأساطير المبدأ الثنائى للقوى المتعادية] .

وفى قصة (أبناء الله وبنات الناس) ، نجد هذه السمات متحققة تمامًا. فالقصة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالدين، من خلال وجودها فى متن التوراة- الكتاب المقدس لليهودية ، وهى التوراة التى أدى تحريفها إلى جعلها أشبه بالديانات البدائية فى الكثير من مواضعها، وبخاصة الجانب القصصى منها. وقوام القصة يتعلق بما وقع من كائنات عليا: «يهوه» فى موقفه من ذلك الزواج الأسطورى ، و«أبناء الآلهة» من زواجهم ببنات الناس. كذلك تعلقت القصة بخلق (أو بنشأة) شيء جديد؛ ممثل فى الجبابرة الذين نشأوا- عن طريق التناسل ، من خلال علاقة لامنطقية غير ممكنة الحدوث .

أما العنصر الدرامى الأسطورى فى تلك القصة ، فيتجلى فى أن تلك القصة- وفقًا لمفهومها فى الترجمة العربية للعهد القديم- تمثل إحدى حلقات الصراع بين الإنسان وبين القدر، والذى كانت أولى حلقاته ممثلة فى قصة الغواية وخروج الإنسان الأول من الجنة، ثم تأتى الحلقة الثانية ممثلة فى تلك القصة حيث يواجه الإنسان - على إطلاقه- عقوبة تقليص الحد الأقصى لعمره إلى مائة وعشرين سنة، ومن قبلها العقوبة الغامضة «ألا يدين روح يهوه فى الإنسان إلى الأبد لزيغانه»، وذلك دون جريرة ارتكبها الإنسان. ثم تعقب هذه الحلقة الدرامية من الصراع بين الإنسان وبين القدر؛ حلقة أخرى ممثلة فى إرسال الطوفان على البشر وإهلاكهم - عدا نوح ومن معه- بسبب ازدياد شرور الإنسان على الأرض، ثم تتبعها الحلقة الرابعة عندما قام «يهوه» ببلبلة ألسنة الناس وتفريقهم فى الأرض فى قصة «برج بابل»، وتظل تتتابع حلقات الصراع الدرامى على طول العهد القديم .

* [أما السمات المتلعقة بمكونات وعناصر الأسطورة ، فأهمها سمة «التعالى» التى تتمثل فى تخلص الأسطورة من قيود الزمان والمكان والتجربة اليومية وتحديداتها. ففى الأسطورة ، تقع الأحداث الخارقة فى اللازمان واللامكان. ومن هنا تتمتع الأسطورة بزمان

خاص يسمى الزمن الأسطورى الذى يعتبر مختلفًا وغير مترابط من الناحية النوعية مع الزمن الوجودى العادى، حيث يفقد التاريخ قيمته الأساسية. كذلك تتمتع الأسطورة بأماكن خاصة يطلق عليها «العوالم الأسطورية»، منها ما هو على الأرض ولكنه مجهول لايتفق والمعارف الجغرافية التى توصل إليها العلماء، ومنها عوالم الآلهة (العلوية) والعوالم السفلية ، وكذلك العوالم التى بلا ملامح ويصعب تمييزها].

وفى قصة (أبناء الله وبنات الناس)، تقع الأحداث الخارقة (زواج العالم العلوى بالعالم الأرضى) فى زمان أوَّلى مجهول يفقد التاريخ فيه هويته، كما تقع فى مكان غير محدد المعالم، ولايُدرى فى أية بقعة من الأرض، إن كان هذا قد حدث على الأرض فى الأصل .

* وعلاوة على تلك السمات السابقة، فأن تداخل عوالم الآلهة مع عوالم البشر بشكل حسى؛ تجسده علاقات جنسية ينشأ عنها خلق جديد ينتمى- من الناحية النوعية - إلى كلا النوعين (الجبابرة) ، هو سمة أسطورية بارزة تبدو جلية بشكل أكبر فى الميثولوچيا الإغريقية.

كذلك تعتبر الجملة الافتتاحية للقصة (وحدث أنه لما ابتدأ) بمثابة سمة من سمات التعبير الشعبى، حيث أنها تشبه الاستهلالات المستخدمة فى حكايات الجن والحكايات الخارقة والسحرية وغيرها من الحكايات الشعبية: « يحكى أنه فى زمن ما؛ حدث ... » أو «كان ياما كان فى سالف العصر والأوان... » وما إلى ذلك.

أما عن مدى أصالة قصة (أبناء الله وبنات الناس) كأبداع عبرانى خالص، فأنه يمكن القول بأن القصة تحمل آثار معتقدات سامية قديمة ، كما أنها تمثل - من ناحية أخرى- اقتباساً من الميثولوچيا الكنعانية والإغريقية معًا. إذن يثور التساؤل: متى وكيف اقتبس العبرانيون تلك القصة؟

وهنا يمكن القول بأنه فيما يتعلق بالآثار السامية القديمة فى القصة ، فإن العبرانيين كانوا يمثلون إحدى الهجرات السامية التى انطلقت من الجزيرة العربية واستقرت فى المناطق الخصبة فى الهلال الخصيب، ثم انطلقت غربًا إلى أرض كنعان (فلسطين حاليًا)، ومن ثم فإنهم فى هجرتهم حملوا معهم تلك الآثار الاعتقادية السامية، ولم يتخلصوا منها نهائيًا ، حتى عندما تلقى نبيهم «موسى» عليه السلام الرسالة السماوية (التوراة) ، وقاموا هم بأول تدوين للتوراة بعد وفاة موسى بخمسمائة عام، واكتمل تدوين التوراة والأسفار المكملة للعهد القديم بعد أكثر من ألف عام من وفاة موسى، خلال تلك الحقبة الزمنية الطويلة لم يستطيعوا التخلص تمامًا من

تلك الآثار الاعتقادية السامية القديمة، فدونوها فى توراتهم. وربما يؤكد على ذلك ما ذكره «ديتاف نلسن» من أن العبرانيين كانوا أصغر الشعوب السامية الشمالية ، وأنهم هاجروا من واد فى شمال جزيرة العرب إلى البلاد الزراعية، واختلطوا بالشعوب الزراعية، ومع ذلك فقد احتفظوا بعناصر دينية عربية قديمة وسامية أقدم. ولذلك فمن المهم عند دراسة العهد القديم؛ العناية بالنقوش العربية القديمة قدر العناية بالآثار البابلية والآشورية[1].

أما بالنسبة للاقتباس العبرانى من الميثولوجيا الكنعانية والإغريقية، فإنه من المعروف أن العبرانيين اختلطوا بالكنعانيين فى أكثر من زمن ، وعاشوا بينهم فى زمن دخول إبراهيم عليه السلام أرض كنعان وحتى خروج يعقوب وأولاده منها متجهين إلى مصر، كما عادوا إليها مرة أخرى بعد حادثة الخروج من مصر مع موسى، ودخلوها مع «يشوع» . كذلك قامت علاقات دبلوماسية وثقافية بين المملكة الإسرائيلية فى عصر سليمان وبين المدن الفينيقية ، كما صاهر بعض ملوك مملكة اسرائيل الشمالية (بعد انقسام المملكة) الفينيقيين حيث كانت «إيزابل» «أميرة صور» زوجة للملك الإسرائيلى «آحاب بن عمرى»[2]. وعلاوة على ذلك ، فإن الاقتباس العبرانى من التراث الكنعانى سواء على مستوى اللغة أو الدين أو الأدب هو أمر شائع لدى باحثى ودارسى حضارات الشرق الأدنى القديم. أما عن الميثولوچيا اليونانية، فقد وصلت إلى التراث العبرانى من القناة الفينيقية، حيث كان الكثير من التراث الإغريقى معروفًا لدى الفينيقيين فى مراحل مبكرة من التاريخ، كما توحدت بعض آلهة اليونان ببعض الآلهة الكنعانية ومن أشهرها «بَعَلْ مِلقارت»، حيث كان الفينيقيون بارعين فى ركوب البحر، وجابوا الكثير من المناطق الساحلية فى البحر المتوسط، ومن المؤكد أنهم أثناء تلك الرحلات البحرية أثَّروا وتأثروا ، فيما يعد تواصلاً ثقافيًا فينيقيًا- إغريقيًا، وهو ما أدى بدوره إلى انتقال التراث الإغريقى إلى العبرانيين فى طيات التراث الفينيقى - الكنعانى الذى نقله العبرانيون مباشرة بالاحتكاك المباشر بينهم وبين الكنعانيين .

١- ديتلف نلسن، «الديانة العربية القديمة»، ضمن كتاب (التاريخ العربى القديم، تأليف ديتلف نلسن وآخرين، ترجمة فؤاد حسنين على، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٣٤ .

٢- هذه المعلومات معطاة تحت التحفظ العلمى، حيث أن المكتشفات الآثارية الحديثة - منذ عام ١٩٧٠م فصاعدا- فى فلسطين وسوريا ومراجعة الوثائق الآشورية وغيرها، جعلت هناك شكوكًا كثيرة حول المملكة العبرانية الموحدة واقتحام يشوع أرض كنعان وغيرها وهو ما ذكره الباحث السورى الأستاذ فراس السواح فى كتابه (آرام دمشق واسرائيل) .

وفى محاولة لتصنيف أسطورة «أبناء الله وبنات الناس» بين أنواع القصص الشعبى، يمكن القول بأنها تنتمى إلى نوع من الأساطير يطلق عليه «أسطورة الأصل». وأسطورة الأصل هذه تقتضى وجود العالم ضمنًا ، وتُعتبر استمراراً وتكملة لأسطورة نشأة الكون. وهى تحكى عن حالة جديدة وتبرر ظهورها. والجديد هنا يعنى أن تلك الحالة لم تكن موجودة منذ بدء العالم .

وفى أسطورة أبناء الله وبنات الله» ، كان العالم موجوداً بالفعل بعد تمام خلقه ، كما كان الإنسان هو الآخر موجوداً على هيئة جماعات بشرية صغيرة . وقد حكت القصة عن نشوء حالة جديدة ، أو بالأصح كائنات جديدة تمثلت فى العمالقة، الذين كانوا نتاج التزاوج بين عالمين مختلفين- هما عالم الآلهة وعالم البشر. وهذه الحالة الجديدة لم تكن موجودة منذ بدء العالم، لذا تعتبر القصة من ناحية أخرى تكملة لأسطورة الخلق ، حيث أضافت إلى الموجودات التى تم خلقها مع خلق الكون وبعده خلقًا جديداً تم عن طريق التناسل الإلهى البشرى. وهذا يؤكد انتماء قصة «أبناء الله وبنات الناس» إلى نوع «أسطورة الأصل» بالتحديد.

وتبقى فى النهاية كلمة خاصة بأسطورة «أبناء الله وبنات الناس» ، وهى أن تلك القصة تعتبر أسطورة مقتضبة جداً ، ربما كانت اختصاراً لأسطورة أكبر تم اختزالها بالفعل بمعرفة مدونى التوراة لضرورة معينة ارتأوها ، ربما تمثلت فى عدم أهمية بقية نص الأسطورة الأصلية، أو التخلص من أفكار أكثر فجاجة احتوى عليها النص الأصلى.

كذلك، فموضع هذه القصة فى التوراة ليس هو الموضع الترتيبى الصحيح، حيث كان ينبغى وضعها فى الإصحاح الخامس من سفر التكوين ، بعد قصة قايين وهابيل الواردة فى الإصحاح الرابع من سفر التكوين، ثم يتبعها جدول الأنساب (الوارد فى الإصحاح الخامس أصلاً)، ثم تليها قصة الطوفان.

وربما ما دفع مدونّى التوراة إلى وضع قصة «أبناء الله وبنات الناس» فى موضعها الحالى، هو اعتقادهم بأنها تؤصِّل لوجود الشر على الأرض بميلاد العمالقة، على الرغم من عدم نص القصة ذاتها على ذلك. ومن ثم ، فقد وضعوها فى موضعها الحالى، ثم أتبعوها بالفقرة الخامسة من الإصحاح السادس: «ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض...» ، ليؤكدوا - من ناحية - على أن ميلاد العمالقة هو السبب فى كثرة الشر على الأرض، وليجعلوا هذه الفقرة الخامسة معبراً للحديث عن الطوفان ومبرراً لأحداث ذلك الطوفان الكبير - من ناحية أخرى.

الفصل الثالث
بـــرج بابــــل

تمهيـــد :

من المشكلات الهامة التى تثار دائمًا عند دراسة تاريخ البشرية وأصول الجنس البشرى؛ مشكلة اللغة والإنسان. فمن المسلّم به أن البشرية فى مجموعها ترجع بجذورها إلى أصل واحد متمثل فى الإنسان الأول (آدم) وزوجته ونسلهما، ومن بعدهم الجماعات البشرية الأولى، بما يعني وجود حدة شاملة للجنس البشرى منذ بدء الحياة على الأرض؛ تلك الوحدة التى لابد وأن تحتوى على أحد عناصر تلك الوحدة الشاملة وهى وحدة اللغة.

ولما كان الأمر كذلك ، فإن هناك تساؤلين يطرحان نفسيهما بقوة: التساؤل الأول: إذا كانت هناك وحدة لغوية للجنس البشرى منذ البدء ، فلابد وأن تلك الوحدة اللغوية ترجع إلى اللغة الأولى التى تكلم بها الإنسان الأول وتوارثها أبناؤها وأحفاده من بعده. فهل كانت تلك اللغة الأولى توقيفية- أى هبة من الله للإنسان، أم اصطلاحية ابتدعها الإنسان؟

التساؤل الثانى: أنه مع التسليم بوجود وحدة شاملة للجنس البشرى منذ البدء، فأى شىء أدى إلى تفكك تلك الوحدة إلى تعددية لغوية على الأخص؟

وللإجابة على التساؤل الأول، يمكن القول إن العلماء والباحثين الذين تعرضوا لتلك الإشكالية اختلفوا فيما بينهم. فيذهب اتجاه منهم- وهم الذين استندوا إلى المرجعية الدينية- إلى أن اللغة فى مجموعها توقيفية منحها الله للإنسان. بينما يذهب اتجاه آخر- وهم الذين استندوا إلى معيار التطورية Evolutionism - إلى أن اللغة اصطلاحية ابتكرها الإنسان وتطورت بتطور الحياة والفكر الإنسانيين .

وعلى الرغم من إعراض الكثير من الباحثين عن المذهب «التوفيقى» وأخذهم، بمبدأ «أحادية النظرية» ، إلا أننى أرى ضرورة الأخذ بالمذهب التوفيقى فى حل تلك الإشكالية ، استناداً إلى أن كل النظريات التى وضعها العلماء ليست آراء، مطلقة تشكل نوعًا من العقائد الدوجماتيكية (الجازمة) ، بل هى وجهات نظر نسبية يمكن ثبوت عدم صحتها ؛ ولو فى زمن لاحق على تاريخ نشأتها .

وانطلاقًا من المذهب التوفيقي ، يمكن القول إن اللغة توقيفية / اصطلاحية فى آن واحد. فاللغة فى بدايتها وبداية وجود الإنسان كانت توقيفية؛ منحها الله للإنسان الأول الذى تحدث بها فى الجنة قبل وجوده على الأرض، ثم توارثها أبناؤها وأحفاده من بعده. ولنا فى هذا الرأى دليلان : الأول ما ورد فى القرآن الكريم من إشارة إلى منح الله اللغة للإنسان الأول : ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (سورة البقرة- الآية ٣١) ، وهى آية تقرر أن اللغة فى شكلها الأولى كانت منحة من الله للإنسان. أما الدليل الثانى، فيتمثل فى أن مكونات الجهاز الصوتى لدى جميع البشر واحدة ، خُلق بها الإنسان الأول، ووُلد بها من أعقبه فى الوجود. ولما خُلق الإنسان بالجهاز الصوتى كاملاً ، فلابد وأنه استعمله منذ خلقه فى عملية النطق وما النطق إلا باللغة . وهذا - فى حد ذاته- يثبت وجود اللغة «توقيفًا» منذ بدء وجود الإنسان.

أما كيف أصبحت اللغة «اصطلاحية»، فيمكن القول إن الإنسان بعد ما أهبط إلى الأرض، كان يحمل لغة تتناسب مع حاجاته الأولية، ثم شرع بعد ذلك فى تطوير لغته وفق الحاجات التى فرضتها حياته الجديدة وبيئته المغايرة على وجه الأرض، فعرف مفردات جديدة، وربما عرف الاشتقاق والصرف، فتطورت اللغة شيئًا فشيئًا؛ حتى أصبحت لغة تكاد تكون متكاملة بالمقارنة بمستوى الفكر الإنسانى فى ذلك الزمن .

وفى محاولة لتأييد وجهة النظر السابقة، أرى أن هناك ثمة تشابهًا كبيراً بين «اللغة» وبين «خلق الإنسان ذاته» . فقد خلق الله الإنسان الأول خلقًا فعليًا من الطين. أما الأجيال البشرية التى أعقبت الإنسان الأول، فقد خُلقت تقديراً فى علم الله المسبق، إلا أن تحقُّقها فى الوجود تم عن طريق آلية التناسل التى وضعها الله فى الإنسان. وهكذا كان الأمر بالنسبة للغة، فقد وهب الله الإنسان الأول اللغة الأولى على شكل مفردات تفى بحاجاته فى ذلك الزمن الأول، ثم تطورت اللغة بعد ذلك- فيما يشبه عملية التناسل - على يد الأجيال التالية عن طريق آلية التطوير والتطور التى وضعها الله فى العقل البشرى .

أما الإجابة على التساؤل الثانى؛ والمتعلق بالأسباب التى أدت إلى تفكك الوحدة اللغوية للجنس البشرى، فإن العلماء والباحثين فى مجال علم اللغة حاولوا تقديم علل على منطقية لتلك التعددية فى اللسان البشرى؛ من منظور علمى بحت. وفى هذا الصدد، ومن هذا المنظور، أرى أن سبب تلك التعددية يرجع إلى أنه عندما كثرت الجماعات البشرية ؛ التى كانت تتكلم لسانًا واحداً فى تلك الأزمنة السحيقة ، انفصلت عن الجماعة الأساسية بعض الأسر والعشائر وتفرقت فى مناح مختلفة من الأرض هربًا من ضيق المكان، وربما بحثًا عن مناطق خصبة فى

أوقات التصحر، فانفصلت كل جماعة عن الأخرى حاملة معها لغتها الأصلية. إلا أنه بسبب العامل الزمنى والبعد المكانى- كل جماعة عن الأخرى- وانقطاع الاتصال لفترات من الزمن ، وبسبب طرح البيئات الجديدة مفردات لغوية جديدة، بدأت اللغة الأولى المشتركة هى الأخرى فى الانشعاب إلى لهجات ظلت تتباعد عن بعضها البعض رويداً رويداً، حتى تكونت مجموعات لغوية متباينة عن بعضها البعض، كما تضاءل فى الوقت نفسه الأثر القديم المشترك بين هذه المجموعات اللغوية، وإن بقيت منه آثار قليلة.

وبعيداً عن المنظور العلمى لتفسير اختلاف لغات البشر، نجد أن هناك منظوراً هامًا لايمكن إغفاله؛ تناول هو الآخر تلك الإشكالية وحاول تفسيرها بمنطقه الخاص، ألا وهو المنظور الأسطورى. فمعظم شعوب العالم القديم، إن لم يكن كلها، وكذلك القبائل البدائية التى تعيش الآن فى أماكن متفرقة من عالمنا المعاصر، أنتجت أساطير تتعلق بتفسير اختلاف لغات البشر على الرغم من أصلها الواحد.

وربما كان أقدم ما وصلنا من تلك النوعية من الأساطير؛ تلك الأسطورة السومرية المقتضبة التى يرجع تاريخها إلى فترة حكم سلالة أور الثالثة (٢١٥٠-٢٠٠٠ق.م) ، والتى تحكى أن البشر فى الأصل كانوا يتكلمون لغة واحدة ، حتى قام «إنكى» - إله الحكمة- ببلبلة لسانهم. غير أن الأسطورة لم تحتوِ على ما يشير إلى سبب البلبلة، مما دفع «صمويل نوح كريمر» إلى الإدلاء برأى فى هذا الصدد مؤداه أن السبب فى تلك البلبلة ربما يرجع إلى غيرة «إنكى» من إله آخر هو الإله «إنليل»- إله الهواء[١].

وهناك رواية بابلية متأخرة عن نفس الحدث؛ عُثر عليها على الألواح البابلية، وتُنسب إلى الكاهن البابلى «بيروسيس»؛ الذى يحكى أن الرعيل الأول ممن عمروا الأرض- وقد كانوا أقوياء البنيان ضخام الأجسام- سخروا من آلهتهم وحقَّروها ببنائهم برجًا تبلغ قمته عنان السماء ، فأرسلت الآلهة عليهم ريحًا أطاحت بالبرج، كما أحدثت الآلهة بلبلة فى ألسنة الناس، فتفرقت لغتهم بعد أن كانوا يتكلمون لغة واحدة[٢].

١- Siff, Myra J., " Tower of Babel", In (Encyclopedia Judaica , Keter Publishing House Limited, Jerusalem, 1971, vol. 4) , Col . 25 .

٢- عصام الدين حفنى ناصف، اليهودية فى العقيدة والتاريخ، دار العالم الجديد، القاهرة، ١٩٧٧م، ص١٨٢ .

وعلاوة على أساطير بلاد النهرين، هناك أسطورة صينية تحكى عن بلبلة ألسنة الناس فى زمن ما، بعد أن كانوا يتحدثون لغة واحدة وينعمون برغد العيش فى ظل حكم القيصر «شين هوانج»، وترتب على بلبلة ألسنة الناس؛ اضطراب أحوالهم وتغيرها . كذلك تحكى أساطير الهند أيضا أنه كانت هناك شجرة تين اسمها (فاتا)؛ تظل العالم كله عندما كان الناس يتحدثون لغة واحدة- هى لغة الآلهة. وراود نفوس البشر أن يستخدموا تلك الشجرة- التى كانت أغصانها تصل إلى عنان السماء- كوسيلة للوصول إلى مكان الآلهة، فغضبت الآلهة وحطمت الشجرة ، فتناثرت أغصانها مما أدى إلى بلبلة اللسان الواحد واختلاف العادات وتباين الأخلاق. وقد أعادت الآلهة- وفقًا لتلك الأسطورة- غرس الشجرة مرة أخرى ، فتكونت منها الأسرات اللغوية فى العالم[١].

وتحكى قبائل المالوزوى الأفريقية أسطورة مشابهة؛ مضمونها أن الإنسان حاول أن يساوى نفسه بالإله؛ عن طريق تشييد برج عال يصل به إلى السماء، فكان عقاب الإله للإنسان[٢].

١- د. فؤاد حسنين على، قصصنا الشعبى، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة، يناير ١٩٩٦م، ص٥٠-٥١ .

٢- أولى باير، أساطير من أفريقيا ، ترجمة محمد عبد الواحد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢١ .

نص القصة

الإصحاح الحادى عَشَرَ

وكَانَتِ الأَرْضُ كُلُّها لِسانًا واحداً ولغةً واحدة. وحَدَثَ فى ارْتِحالهم شَرقًا أنهُمْ وَجَدُوا بُقْعَةً فى أرْضِ شِنْعَارَ وَسَكَنُوا هُنَاكَ . وقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض هَلُمَّ نَصنَعُ لِبْنًا وَنَشْوِيهِ شَيًّا . فَكَانَ لَهُمُ اللَّبِنُ مَكَانَ الْحَجَرِ وكَانَ لهُمُ الْحُمَرُ مَكَانَ الطِيِّنِ . وقَالُوا هَلُمَّ نَبْنِ لأنْفُسِنَا مَدِينَة وبُرْجًا رأسُهُ بِالسماءِ . ونَصْنَعُ لأنْفُسنَا أسمًا لئلاً نتَبَدَّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأرْضِ . فَنَزَلَ الرَّبُّ لِينْظُرَ المَدِينَةَ والبُرْجَ اللَّذَيْن كَانَ بَنُو آدَمَ يَبْنُونهُمَا . وقَالَ الرَّبُّ هُوذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ ولِسَانٌ واحدٌ لجَمِيعِهِمْ وهذا ابْتِداؤهُمْ بالعَمَل . والآن لايَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ ما يَنْوُونَ أنْ يَعْمَلوهُ . هَلُمَّ نَنْزِل ونُبَلبلْ هُنَاكَ لِسَانَهُم حَتَّى لايَسْمعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْض. فَبَدَّدَهُم الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجهِ كُلِ الأرْض . فَكَفُّوا عَنْ بُنْيَانِ المَدِينَة . لذلكَ دُعِىَ أسْمُها بابِلَ . لأن الرَّبُّ هُناكَ بَلْبَلَ لِسَانَ كُلِ الأرْض . ومن هُناكَ بَدَّدَهُمُ الرَّبُّ عَلَى وَجْهِ كُلِ الأرْضِ .

تتضمن الفقرات التسع الأولى من الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين قصة «برج بابل» التى تتوصل لظاهرة اختلاف لغات البشر؛ على الرغم من الأصل الواحد للغة الإنسانية- كما تقرر القصة.

واستهلالية القصة عبارة عن تقرير عام موجز؛ مؤداه أن شعوب الأرض كلها كانت تتحدث لغة واحدة. هذا التقرير المقتضب كان بمثابة نقطة الانطلاق نحو الحدث الدرامى فى القصة، حيث تنطلق القصة بعدها صوب البؤرة الدرامية لها، عندما تحكى عن «ارتحالهم» ؛ دون الإشارة إلى هوية أولئك الذين ارتحلوا، «شرقًا» (وفقًا للاتجاه المنصوص عليه فى الترجمة العربية للعهد القديم) ، حيث عثر أولئك القوم على «بقعة» فى أرض «شنعار» ، فاستقروا فيها.

ونشأت حاجة القوم لصنع اللِّبن : كنوع من المتطلبات البيئية المستحدثة، فصنعوه وعرفوا البناء؛ الذى يُستشف من النص أنه كان بداية لطموحات أكبر، حيث تزامن – مع معرفتهم التشييد- طموحهم فى بناء مدينة وبرج «رأسه بالسماء» .

وتُفصح القصة عن سبب بناء المدينة والبرج. وهو السبب الذى يتمثل فى رغبة بناة البرج أن يصنعوا لأنفسهم «اسمًا» خوفًا من تشتتهم على وجه الأرض. وعندما شرع «بنوم آدم» فى

البناء، نزل «يهوه» (الرب) ليرى «بنفسه» المدينة والبرج اللذين كان يبنيهما بنو آدم . وهنا أدرك «يهوه» خطورة الموقف ، حيث أن بناء المدينة والبرج (من وجهة نظره!) كان يمثل ابتداء بني الإنسان بالعمل، ومن ثم فلايمتنع عليهم بعد ذلك كل ما ينوون عمله. وهنا قرر «يهوه»- حماية لنفسه ولملكوته من طموحات البشر - أن يفرقهم على وجه الأرض. وكانت وسيلته فى ذلك بلبلة لسان البشر الواحد، فتعددت لغاتهم . وكان نتيجة لذلك، أن تعددت لغات البشر فى الحال، وتفرقوا بالتالى فى كل أنحاء الأرض.

وتعتبر هذه القصة - وفقًا للترتيب الذى وردت به فى التوراة - آخر قصص التاريخ الأزلى؛ الذى يتناول تاريخ نشأة الكون وخلق الإنسان وقصة الخطيئة الأولى وسكنى الإنسان الأرض وتكوّن الجماعات البشرية الأولى وقصة الخلق الثانى الممثل فى حادثة الطوفان ، وذلك لأن الإصحاح الثانى عشر؛ والذى يلى هذه القصة مباشرة؛ يتناول قصة «أبرام العبرانى» (إبراهيم عليه السلام) الذى يعتبر الجد الأعلى للعبرانيين، مما يُدخلنا فى بداية سرد تاريخ الآباء الأول (إبراهيم - إسحق - يعقوب- يوسف) ، فيما يُعرف بعصر البطاركة ، والذى يبدأ بإبراهيم (الإصحاح ١٢) وينتهى بموت يوسف عليه السلام فى نهاية سفر التكوين .

ويرى «ريتشارد ويلسون» أن قصة برج بابل هى قصة تعليلية تأسست بكاملها على مفهوم أخلاقى صرف للعالم ، كما أنها تُعتبر تفسيراً معقولاً قُدِّم فى وقت كان يعتقد فيه أن العالم الذى يسكنه الإنسان عبارة عن مكان صغير نسبيًا ، وأن إقامة الإنسان فيه قصيرة الأمد إلى حد ما[1].

وتعليقًا على هذا الرأى، يمكن القول بأنى أتفق مع «ويلسون» فى اعتبار القصة تفسيراً لاختلاف اللغات فى ذلك الزمن القديم الذى لم تكن فيه المعارف العلمية قد تقدمت بشكل كاف لتقديم تفسير عقلى لا أسطورى لمسألة تعدد اللغات. إلا أنى فى الوقت نفسه اختلف معه فى اعتبار قصة برج بابل قصة تأسست على مفهوم أخلاقى صرف للعالم. ذلك أن القصة لاتعرض لأية خطيئة ارتكبها البشر. أما عقاب «يهوه» للبشر ببلبلة ألسنتهم ، فى حالة

١- Wilson , Richard Albert , The Miraculous Birth of language, Hazel, Watson & Viney Ltd., London , 1941 , p. 45 .

اعتبار ذلك بمثابة العقاب ، فلايمكن إرجاعه لإثم ما ، وإنما لخوف «يهوه» وغيرته من وحدة البشر في ذلك الزمن . ومن هنا ينتفى أى مفهوم أخلاقى يمكن أن تقدمه القصة.

ويذهب «جورج إڤرى» إلى أن هذه القصة تعتبر قصة رمزية تشير إلى ما يحدث للطفل الصغير [1]. وهذا الرأى مقتضب وغامض ، حيث لم يوضح لنا «إڤرى» ماذا يحدث للطفل الصغير. كذلك فالطفل الصغير لاتنشأ عنده لغة واحدة ثم تتعدد تلك اللغة وتتشعب ليتكلم بأكثر من لغة في وقت واحد. وإذا افترضنا الرمزية في تلك القصة، تمشيًا مع رأى «إڤرى» ، فإنها تصبح رمزية معكوسة ، حيث أن القصة تقر بوحدة اللغة في البدء ثم تحولها إلى تعددية، بينما الطفل الصغير أول ما ينطق : ينطق بأصوات متعددة غير ذات دلالة ، حتى يكبر فتتوحد لغته وتنتظم . ومن هنا فإن ما ساقته القصة عكس ما يحدث للطفل الصغير ، مما يدفع إلى القول بخطأ رأى «إڤرى» ، وبخاصة أنه لايتصور أن تكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه علاقة عكسية.

ويتفق الباحثون المحدثون في أوروبا ، وكذلك في الأوساط اليهودية المستنيرة، على اعتبار قصة برج بابل أسطورة شعبية ؛ لاتحكى واقعًا تاريخيًا بقدر ما تلتمس تعليلاً فنيًا لاختلاف الألسنة واللغات [2]. وهذا الرأى هو الأصوب والأقرب إلى الحقيقة العقلية ، حيث أن محررى التوراة (والتى بدأ أول تدوين لها في منتصف القرن التاسع قبل الميلاد تقريبًا) لم يشهدوا ذلك الحدث ، وإنما نقلوه متواترًا شفاهة عن رواة شعبيين ظلوا يحكون قصص التوراة لقرابة خمسة قرون قبل أول تدوين لها. ومن هنا، فإن تحول القصة الأصلية الواردة في التوراة الصحيحة- إن كانت قد وردت بها- إلى تراث شفاهى، أضفى عليها صبغة أسطورية تصطبغ بها معظم المرويات والمأثورات الشفاهية إن لم يكن كلها .

ويذكر «إمانويلوڤيتش» أن قصة برج بابل تتألف من ثلاثة عناصر : أولها رواية بدائية

١- Every , George, Christian Mythology , Hamlyn Publishing Group Limited, london, 1987 , p. 34 .

٢- حسن ظاظا ، اللسان والإنسان: مدخل إلى معرفة اللغة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧١م ، ص٣٥ .

عن أصل الأمم المختلفة، وثانيها تفسير لتفرق لغات هذه الأمم، وثالثها رواية عن أصل الخطيئة بالمنافسة الأنانية للرب[١].

ونظرة إلى تلك العناصر الثلاثة التى أوردها «إمانويلوفيتش» ، يبدو أن العنصر الأول لم يكن رواية بالمعنى، وإنما هو إيماءة إلى الأصل الواحد للجنس البشرى وإلى وحدة البشر فى تلك العصور السحيقة ، وهى الوحدة التى تسبَّب تشتت لغات البشر فى تمزيقها إلى أمم وشعوب مختلفة . أما العنصر الثانى، فهو العنصر الجوهرى فى القصة ، ويمكن أن يُطلق عليه هنا لفظ «رواية» (ليس بمفهومها فى الأدب الحديث)، وإنما بمعنى «الحكاية» . وأما العنصر الثالث، فإنه لايمثل رواية عن أصل الخطيئة، حيث تمثل قصة سقوط الإنسان الواردة فى الإصحاح الثالث من التوراة تلك الرواية التى تدور عن أصل الخطيئة الأولى، وليست قصة برج بابل. أما المنافسة الأنانية للرب، فهى المبرر الفنى الأسطورى الذى وضعته قصة برج بابل لتعليل قرار يهوه بتفريق لغة البشر ، وإن كان يمكن القول بأن ما فعله بنو البشر لايمثل أية منافسة ليهوه.

ويرى «أندريه بارو» أن زَقُّورات»[*] بلاد النهرين كانت هى النموذج الأصلى الذى أخذت عنه التوراة صورة برج بابل . ويستند «بارو» فى ذلك الرأى إلى إجماع العلماء على أن «شنْعار» الواردة فى القصة هى نفسها بلاد النهرين ، كما أن مواد البناء التى أشارت القصة إلى استخدامها فى بناء برج بابل تبين فيما بعد أنها هى نفسها التى استُخدمت فى بناء الزَّقُّورات البابلية [٢]. وربما يؤيد ذلك : ما ذكره «د. عبد العزيز صالح» من أن البابليين على

١- Emanuilovich , Isaac, "Tower of Babel", In (The Encyclopedia Americana...), vol . 3, p. 6 .

(*) الزَّقُّورات (جمع زَقُّورة) تعنى فى اللغة البابلية (المكان العالى) ، وهى عبارة عن أبراج تتكون من طبقات مكعبة الشكل بعضها فوق بعض ؛ تتناقص كلما علت ، ويحيط بها سلم خارجى . وكانت تستخدم إما فى الأغراض الدينية؛ حيث كانت مزارات عالية للإله صاحب الهيكل، أو فى الأغراض الفلكية بأن تكون مرصداً يرقب منه الكهنة الكواكب التى تكشف عن كل شىء فى حياة الناس.

٢- زينون كاسيدوفسكى ، الواقع والأسطورة فى التورات، ترجمة حسان ميخائيل إسحق ، الأبجدية للنشر، دمشق، ١٩٩٠م ، ص٢٧ .

عهد «حمورابى» (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) وما بعده ، كانوا يعرفون اللِّبن والآجُر (أى اللِّبن المحروق) كمواد للتشييد[١]، وهى نفس المواد التى أشارت إليها قصة برج بابل بالفعل .

وفى نفس الاتجاه ، كان اكتشاف معبد «إيزاجيلا Esagila » (وهو المعبد الكبير للإله «مردوك» فى بابل) عند نهاية القرن التاسع عشر الميلادى- وفقا لـ «ميرا سيف» - هو الذى حدا بالباحثين إلى أن يتفقوا على أن ذلك المعبد ببرجه هو الذى أوحى لكاتب قصة برج بابل بقصته التى تضمنها الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين[٢].

ومن ناحية أخرى، يفترض «بارو» أن بعض العبيد من يهود السبى قد أُجبروا على المشاركة فى ترميم الزقورات بأمر «نبُو خَذْ نَصَّر» ، ومن ثم ترسخ فى ذاكرتهم ذلك القهر الذى سبَّبه لهم السبى البابلى ، فانعكست هذه الذكريات الأليمة على تصوير برج بابل فى التوراة كرمز لسفاهة الإنسان[٣].

وهذا الرأى لايصدق إلا إذا كانت الصورة النهائية لقصة برج بابل قد دوِّنت التدوين الأخير لها بعد العودة من السبى البابلى بداية من عام ٥٣٨ق.م .

وفيما يتعلق باللغة الواحدة التى أشارت إليها الفقرة الأولى من القصة، لم يذكر محررو التوراة شيئًا عن طبيعة ومسمَّى تلك اللغة ؛ التى يُفترض أن آدم وحواء تحدثا بها مع بعضهما البعض ومع الحية ومع الإله فى جنة عدن ، وهى اللغة التى يُفترض أيضًا أن أبناء آدم وأحفاده توارثوها ، وظلت لغة واحدة للجماعات البشرية حتى وقوع حادثة بناء البرج التى كانت سببًا فى تمزيق وحدة اللغة ووحدة الجنس البشرى.

وفى هذا الصدد ، يشير «جيمس فريزر» إلى أنه قد افتُرض جدلاً فى العصور المتأخرة أن اللغة العبرية كانت هى اللغة الأولى للجنس البشرى، وأن آباء الكنيسة لم يعارضوا هذا الرأى. ويضيف «فريزر» أنه فى العصور الحديثة، وعندما كان علم اللغة لايزال فى مهده نشيطًا وإن

١- د. عبد العزيز صالح، مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول: مصر والعراق، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٤، ١٩٩٠م، ص٥٤٠ .

٢- Siff, Myra J., Op. Cit., col . 23 .

٣- زينون كاسيدوفسكى، المرجع السابق، ص٢٧ .

كان ناقصًا ، بُذلت الجهود لإرجاع كل أشكال اللغات الإنسانية إلى اللغة العبرية ، على اعتبار أنها أصل هذه اللغات . ولم يختلف الباحثون المسيحيون - فى تبنّى هذا الفرض الساذج- عن علماء الأديان الأخرى؛ الذين رأوا أن لغة كتبهم المقدسة لم تكن لغة آبائهم الأولين فحسب، وإنما كانت لغة الآلهة أنفسهم[١].

ومن الواضح أن «فريزر» يرفض ذلك الرأى الساذج القائل بأن العبرية هى أصل اللغات الإنسانية ؛ بما يعنى أنها اللغة الأولى للبشر. وفى هذا الصدد ، أتفق مع «فريزر» فى هذا الرفض، ليس من قبيل المشايعة لرأى أحد علماء الأساطير البارزين، وإنما استناداً على بعض الأدلة التى تبرر رفضى لتلك المقولة، ومنها:

أولاً: أن جميع الشعوب التى كان لديها أسطورة مشابهة لقصة برج بابل؛ تفسر عن طريقها اختلاف لغات البشر انشعابًا عن لغة واحدة أصلية، هذه الشعوب أقرت فى أساطيرها تلك بأن لغتها كانت هى اللغة الأولى التى انبثقت عنها لغات العالم. وفى ذلك لم يختلف العبرانيون عن تلك الشعوب فى تبنى تلك النظرة التى لاتخلو من عصبية عرقية ومحدودية فى المعرفة أيضًا.

ثانيًا : أنه بالنظر إلى اللغة العبرية من حيث نشأتها وتاريخها ، نجد أن الباحثين وعلماء اللغات توصلوا إلى أن هناك لغات تضرب فى القدم بحيث يصعب تحديد تاريخ نشأتها ؛ بما يعنى أنها أقدم اللغات التى تم التوصل إلى اكتشافها ، وهى: العربية القديمة والكنعانية والبابلية والمصرية القديمة والسنسكريتية. كذلك هناك لغات قديمة تعتبر أحدث تاريخًا من تلك اللغات السابقة ، أمكن التوصل إلى الزمن الذى ظهرت فيه، وهى : العبرية والسريانية والإغريقية واللاتينية[٢].

ومن ناحية أخرى، فإن التقسيم الشائع لأسرة اللغات السامية؛ والذى تعارف عليه علماء اللغات، يصنف اللغة العبرية كإحدى لهجات اللغة السامية الوسطى؛ أو ما أطلق عليه

١- جيمس فريزر، الفولكلور فى العهد القديم ، جـ١ ، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ص١٩٨٢م، ص٣٢٣ .

٢- د. علي العنانى، «علم اللغات : الأمم السامية ولغاتها» ، دراسة ضمن (كتاب الأساس فى الأمم السامية ولغاتها وقواعد اللغة العبرية وآدابها، تأليف د. على العنانى وآخرين ، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٣٥م) ، ص٨ .

«الفرع الكنعانى» - إلى جانب الفينيقية والمؤابية والأوجاريتية [١]، وهذا ما يؤكد عليه أيضا «موسكاتى» عندما يذكر أن العبرية تنتمى- لغويًا- إلى المجموعة الكنعانية[٢].

ووفقًا لهذه المعطيات العلمية التى أمدنا بها علماء اللغات، يمكن التساؤل: كيف تكون العبرية- وفقًا للمزاعم التى روّج لها اليهود - هى اللغة الأولى للجنس البشرى؟!

وبعد عرض هذه الآراء والتعليقات على القصة فى مجملها ، يمكن تحليل العناصر التى تتكون منها قصة برج بابل، على النحو التالى:

أولاً : بناة البرج :

استخدمت القصة فى بدايتها - للإشارة إلى بناة البرج- التعبير «الأرض كلها». والمقصود بذلك التعبير ليس «الأرض» بمعناها المألوف ، وإنما المقصود به «سكان الأرض» فى تلك الأزمان الغابرة. وبعد ذلك استخدمت القصة ضمير جمع الغائبين للإشارة إلى تلك الجماعة البشرية (ارتحالهم - سكنوا - عليهم - ينوون...) إلا أنه قد تخلل ذلك استخدام تعبير آخر للإشارة إلى أولئك القوم، وهو التعبير «بنو آدم» الوارد فى الفقرة الخامسة من نفس الإصحاح الذى تضمَّن القصة. هذا التعبير الأخير، على الرغم من وضوحه إلى حد ما عن التعبير الأول (الأرض) وعن ضمائر جمع الغائبين ، إلا أنه لم يحل مشكلة الغموض التى أضفاها نص القصة على هوية بناة البرج. لذا يثور العديد من التساؤلات بشأنهم : هل كانت تلك الجماعة هم أحفاد آدم من الأجيال الثمانية التى أعقبت وفاته وحتى ما قبل حدوث الطوفان ؟ أم كانت هذه الجماعة هى بقية البشر الناجين من الطوفان وبينهم أبناء نوح الثلاثة - سام وحام ويافث- الذين يمثلون رؤوس السلالات البشرية ومعهم أحفاد نوح؟ ومن أين أتت تلك الجماعة ؟ وهل كانوا بدواً أم من سكان البيئات البحرية والنهرية ؟

وللإجابة على تلك التساؤلات، لابد من الاعتماد على مبدأ «الافتراض» أولاً، ثم عرض

١- د. رشاد الشامى، تطور وخصائص اللغة العبرية القديمة- الوسيطة- الحديثة، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ١٩٧٨م، ص٦-١٦ .

٢- سبتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، دار الرقى، بيروت، ١٩٨٦، ص٤٨ .

تلك الافتراضات على العقل، لمحاولة التوصل إلى إجابات تقريبية وليست قاطعة. فإذا افترضنا أن بناة البرج كانوا هم أبناء وأحفاد آدم من الأجيال الثمانية التى أعقبت ميلاد «شيث» ثم وفاة آدم ، فإنه بالرجوع إلى جدول الأنساب الوارد فى الإصحاح الخامس من سفر التكوين ، يمكن القول بأن نسل تلك الأجيال الثمانية كان يقدر ببضعة آلاف من البشر، على الأقل حتى ميلاد أبناء نوح الثلاثة. هذا العدد الافتراضى يتعارض مع فكرة «الارتحال الجماعى» الذى أوحت به قصة برج بابل، حيث لايتصور أن ترتحل جماعات بشرية مكونة من هذا العدد مع بعضها البعض من مكان إلى آخر. فهذا العدد يمثل «غزواً» لا «ارتحالاً» ، وهو الأمر الذى لم يكن قد عُرف فى ذلك التاريخ السحيق من عمر البشرية.

إذن يمكن الاتجاه نحو فرضية أخرى، تتمثل فى أن بناة البرج كانوا هم بقية البشر الناجين من الطوفان . ولكى نحاول تأكيد تلك الفرضية حتى تتحول إلى حقيقة نسبية، يمكن القول بأن حادثة الطوفان كانت قد أغرقت جميع سكان الأرض فى ذلك الزمان، فيما عدا نوح وامرأته وأبنائه ونساء بنيه، وربما بعض أحفاده (بدليل ذكر «كنعان» ابن «حام» ابن «نوح» فى نهاية قصة الطوفان) . كذلك ذكرت قصة الطوفان فى نهاية الإصحاح التاسع أن نوحًا عاش بعد الطوفان لثلاثمائة وخمسين سنة ؛ تعلَّم فيها الزراعة. وهى فترة كافية لأن ينجب فيها أولاده الثلاثة أحفاداً وأبناء أحفاد أيضًا، أى كان هناك فى ذلك الزمن ثلاثة أجيال بعد نوح، يمكن تقدير عددهم ببضع عشرات. ومن هنا يمكن القول بأن بناة البرج كانوا أحفاد نوح المباشرين على الأكثر، أو ربما بعضًا منهم يمثلون عشيرة صغيرة يتوافق عددها مع فكرة الارتحال الجماعى.

ومع ذلك، فإن هناك مشكلة أخرى تثور بشأن هذا الرأى. فقد سبق قصة برج بابل جدول أنساب آخر فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين؛ يتضمن الإشارة إلى السلالات التى تشعبت عن أبناء نوح الثلاثة . هذا الجدول كان يتضمن عبارة يختتم بها الحديث عن كل سلالة، وهى العبارة : «هؤلاء بنو ... حسب قبائلهم كألسنتهم بأراضيهم وأممهم » (تكوين ١٠ : ٥ ، ٢٠ ، ٣١) . كذلك فقد اختُتم الجدول بالعبارة : « هؤلاء قبائل بنى نوح حسب مواليدهم بأممهم . ومن هؤلاء تفرقت الأمم فى الأرض بعد الطوفان » (تكوين ١٠ :٣٢) .

ولما كان جدول الأنساب يسبق قصة برج بابل فى ترتيب الإصحاحات فى التوراة، فإن معنى ذلك أن تفرق لغات البشر وتفكك وحدة الجنس البشرى قد حدثا قبل واقعة بناء برج بابل . إلا

أن هذه المشكلة يمكن حلها ببساطة بالقول بأنه قد حدث خطأ وخلط فى ترتيب الإصحاحات ، وتداخل فى القصص عند تدوين التوراة، فبدلاً من وضع قصة برج بابل قبل جدول الأنساب الوارد فى الإصحاح العاشر، وضعت بعده بما يخالف السياق المنطقى للأحداث . ومن هنا يمكن تصور القصة على هذا النحو : بعد حادثة الطوفان (وربما بعد وفاة نوح) ، ارتحل أبناء نوح وأحفاده كعشيرة صغيرة العدد، وكان ارتحالهم لسبب مجهول ، حتى وصلوا إلى «شنعار». وهناك انتووا بناء المدينة والبرج، فبلبل يهوه لسانهم الواحد إلى عدة لغات تتفق والتقسيم العرقى واللغوى الذى أورده جدول الأنساب الوارد فى الإصحاح العاشر. وبذلك كان يجب وضع قصة برج بابل فى الإصحاح العاشر بعد قصة الطوفان مباشرة ، ثم يليها جدول الأنساب.

أما عن التساؤل : «من أين أتت تلك الجماعة البشرية» ؟ ، فإنه قبل مناقشة تلك المسألة، تجدر الإشارة إلى أنه بمراجعة النص العبرى لقصة برج بابل ومقارنته بالترجمة العربية الواردة فى النسخة المعتمدة للكتاب المقدس، تبين وجود خطأين: الخطأ الأول يتمثل فى أن الترجمة العربية قد حدَّدت اتجاه مسار هذه الجماعة البشرية بأنه «إلى الشرق» : «وحدث فى ارتحالهم شرقًا...» ، بما يعنى أنهم كانوا آتين من «غرب» شنعار . أما النص العبرى للقصة، فقد حدد اتجاه هذه الجماعة باستخدامه اللفظة العبرية «مِقِّيدِمْ» التى تعنى «من الشرق» ، بما يستوجب ترجمة الفقرة : «وحدث فى ارتحالهم من الشرق» . أى أن الترجمة العربية عكست الاتجاه الذى تضمنه النص العبرى للقصة تمامًا، حيث كان اتجاه تلك الجماعة - وفقًا للنص العبرى- غربًا ، لأنهم أتوا «من الشرق»، وليس «شرقًا» - كما نصت الترجمة العربية.

وأما الخطأ الثانى فى الترجمة ، فقد تمثل فى ترجمة اللفظة العبرية «بِقْعَا» بمعنى «بُقعة»، مما يجعله لفظًا مطلق الدلالة يمكن أن يوحى بأية بقعة : صحراوية - زراعية- ساحلية. هذا فى حين أن لفظة «بِقْعا» العبرية تعنى (سهل- وادى». وبذلك حدد النص العبرى «شِنْعار» بأنها سهل، بما يوحى بالطابع الزراعى لتلك المنطقة.

أما المكان الذى أتت منه تلك الجماعة ، فيمكن القول بأنه وفقًا لقصة الطوفان، فقد استقر فلك نوح على جبال «أراراط»؛ التى أجمع الباحثون على أنها تقع فى «أرمينيا». كذلك أشارت قصة الطوفان أيضًا إلى استقرار نوح فى المكان الذى رست عليه السفينة ولم يرتحل منه، ، بدليل الفقرة التى تلى انتهاء أحداث الطوفان والميثاق بين الرب وبنى الإنسان، وهى الفقرة التى تنص على : «وابتدأ نوح يكون فلاحًا وغرس كرمًا ...» (تكوين ٩ : ٢٠) .

ولما كانت «أرمينيا» تقع فى أقصى جنوب روسيا بالقرب من التقاء الحدود الروسية الإيرانية التركية، ويجرى فيها نهرا «أراكس» و«كورا» اللذان يصبان فى بحر الخزر (بحر قزوين الآن) ، فإن ارتحال تلك الجماعة البشرية من أرمينيا إلى بلاد النهرين يكون باتجاه الجنوب الغربى، وهو ما يقترب من الاتجاه الذى نصت عليه القصة فى نصها العبرى ، بينما يختلف تمامًا مع الاتجاه الذى نصت عليه الترجمة العربية. ومن هنا، واعتماداً على النص العبرى للقصة، فنحن مضطرون لقبول الرأى القائل بمجيء تلك الجماعة البشرية من أرمينيا ، كما أننا مضطرون لقبول الرأى القائل بأن «شنْعار» هى بلاد النهرين، أو بقعة منها على الأقل، حتى تؤيده المكتشفات الآثارية المأمولة ، أو تطرح آراء جديدة مخالفة.

وأما عن التساؤل عن طبيعة تلك الجماعات البشرية، وهل كانوا بدواً أم من سكان الحضر من البيئات الزراعية النهرية أو الساحلية، فإنه يمكن القول بأنه استناداً إلى الفرضية القائلة بأن «شنعار» هى بلاد النهرين، وهى منطقة نهرية زراعية خصبة، فإن هذا يوحى بشدة بأن تلك الجماعة البشرية كانوا من البدو الذين ارتحلوا إلى بلاد النهرين هربًا من جدب الصحراء وسعيًا إلى مناطق الخصب، وهى المسألة التى شكلت ظاهرة غالبة فى معظم الهجرات البشرية من مكان إلى آخر. إلا أن الفرضية الأخرى القائلة بأن تلك الجماعة أتت من أرمينيا، وهى منطقة نهرية خصبة أيضًا ، مع الإشارة إلى أن نوحًا عمل فيها بالزراعة، هذه الفرضية تحدث نوعًا من البلبلة والتشوش ، وتثير التساؤل: ما الدافع وراء هجرة جماعة بشرية من بيئة زراعية خصبة إلى بيئة أخرى مماثلة؟

والرأى هنا يتمثل فى جانبين: فإما أن إحدى الفرضيتين (القائلة بمجيء تلك الجماعة من أرمينيا والأخرى القائلة بأن شنعار هى بلاد النهرين) فرضية مغلوطة، مع ترجيح أن تكون الفرضية الأولى- بمجيء الجماعة من أرمينيا - هى الفرضية الخاطئة، أو أن الفرضيتين صحيحتان ، وهنا ربما يكون سبب الرحيل من بيئة زراعية إلى بيئة مماثلة هو نزاعات نشبت بين أبناء نوح الثلاثة وأحفاده ، فاضطرت جماعة منهم إلى الارتحال بحثًا عن بيئة مماثلة، فوجدوا بغيتهم فى سهل شنعار. وفى حالة التسليم بتلك الفرضية ، تكون لغات البشر (ممثلين فى ذرية نوح) قد تفرقت بالفعل قبل وقوع حادثة برج بابل. وبذلك تقتصر قصة برج بابل على تفسير اختلاف لغة الجماعة المنشقة الآتية من أرمينيا إلى بلاد النهرين فحسب، وأغفلت القصة الجماعات الأخرى التى استقرت فى أرمينيا، ربما لعدم معرفة كُتُاب التوراة بهم، أو إغفالهم عن عمد للتركيز على سلالة سام فقط، والتى يحتمل أنها هى الجماعة المنشقة . ويبقى الأمر فى النهاية فى دائرة الاحتمالات .

وقبل اختتام الحديث عن ذلك العنصر، تجدر الإشارة إلى أن المؤرخ اليهودى «يوسيفوس» (القرن الأول ق.م-القرن الأول الميلادى) قد نسب بناء برج بابل إلى «نمرود بن كوش بن حام بن نوح»، حيث أعلن على الملأ أنه سوف يقتص من الإله إذا بدا له أن يغرق العالم مرة أخرى، وأخبر قومه بأنه سيبنى برجًا لاترقى إلى ذروته المياه يتيح له أن يثأر من الإله لأجداده المغرقين(٢).

ثانيًا : الإله (يْهوَه) :

يبدو الإله المسمى فى هذه القصة «يهوه» ، منذ بداية ظهوره فى القصة (الفقرة الخامسة) ، وكذلك فى الفقرات (السادسة والثامنة والتاسعة) على أن إله «واحد» ، حيث استُخدمت معه الأفعال فى صيغة المفرد الغائب (فنزل- وقال- فبددهم- بَلْبَلَ)، بما يوحى بانفراده بتلك الأفعال. إلا أن الفقرة السابعة من القصة تثير إشكالية تجعلنا نراجع موقف «الوحدانية» ذلك. فقد وردت الأفعال فى هذه الفقرة فى صيغة الجمع، حيث استخدمت فى زمن المستقبل (الذى يوازى زمن المضارع فى العربية) مصرفة باستخدام حرف المضارعة (النون) فى أولها بما يدل على استخدامه مع ضمير جمع المتكلمين . كذلك سبقت الأفعال فى هذه الفقرة كلمة «هاڤا» التى تُترجم بمعنى (هيا - هلم)، مما يؤكد على دلالة «الدعوة إلى فعل شىء ما» ، حيث أنه من غير المتصور أن يدعو فرد أو يستحث نفسه وحده فقط على القيام بعمل ما، دون أن يتخذ ذلك شكل المونولوج الداخلى وبصيغة المفرد. وقد تم ذلك فى النص دون ضرورة فنية، بحيث لايمكن القول بأن إتيان الأفعال على صيغة الجمع للدلالة على «عظمة الإله». ويؤكد على ذلك؛ ما ورد فى الفقرة السادسة، حيث عرض الإله حالة البشر من كونهم «شعبًا واحداً»، وأبدى تخوفه من تلك الوحدة البشرية. فلمن كان يقول «يهوه» هذا الكلام؟

إن الفقرة السابعة بذاتها تشكك فى وحدانية الإله فى هذه القصة، وتوحى بوجود مجلس إلهى كان يهوه يتشاور معه بشأن هؤلاء البشر . وليست هذه الحالة فريدة من نوعها فى العهد القديم، فقد سبقها- فى قصة الخلق والتكوين الواردة فى الإصحاح الأول من سفر التكوين حالة مماثلة ، حيث استخدم النص جميع الأفعال فى صيغة المفرد، عدا الفقرة السادسة والعشرين من الإصحاح والتى تناولت قرار خلق الإنسان : «وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا...»، باستخدام الفعل فى صيغة جمع المتكلمين ، وكذلك الضمائر

١- عصام الدين حفنى ناصف، اليهودية فى العقيدة والتاريخ ....، ص١٨٤ .

المتصلة بكلمتى «شبه» و«صورة». كذلك ورد فى مواضع أخرى من العهد القديم إشارة إلى ذلك المجلس الإلهى ، ومنها:

«الله قائم فى مجمع الله. فى وسط الآلهة يقضى» (مزمور ٨٢ :١) .

«هل تنصّتَّ فى مجلس الله. أم قصرت الحكمة على نفسك» (أيوب ١٥:٨) .

هذا فيما يتعلق بمسألة الوحدانية والتعددية ، أما فيما يتعلق بكيفية تصوير الرب فى هذه القصة ، فإن ذلك التصوير اتسم بالأنثروبومورفية الفجة (إضفاء الصفات والأحاسيس البشرية على الإله). ويتجلى ذلك فى أنه كان على يهوه أن «ينزل» من عليائه ليرى ماذا يفعل البشر، وهذا يسمُه بمحدودية العلم من ناحية، وبمحدودية المكان من ناحية أخرى. كذلك انتابت يهوه أحاسيس «الغيرة» و«الخوف» من وحدة البشر، حيث «لايمتنع عليهم بعد ذلك كل ما ينوون أن يعملوه»، وهذا يضفى على الإله صورة بشرية خالصة : من ضعف وخوف ، مما ألجأه إلى حماية نفسه ودرء الخطر، علاوة على محدودية قدرته على الحيلولة دون البشر وماينوون عمله. أيضًا، فإن دعوة يهوه لمجلسه الإلهى للنزول إلى الأرض لكى ينفذوا عقابهم على البشر يسمُه بمحدودية القدرة ، حيث أنه امتنع عليه بذلك إنفاذ مشيئته وعقابه إلا إذا «نزل» إلى ساحة البشر. وهذه كلها صور لاتليق بمفهوم الإله الواحد الكلى القدرة المطلق العلم غير المحدود بزمان ولامكان . ومع ذلك ، فإن تلك الصورة ليست الأولى فى التوراة ، ففى قصة سقوط الإنسان (الإصحاح الثالث) ، كان على «يهوه إلوهيم» (الرب الإله) أن يضع ملائكة الكروبيم ولهيب السيف المتقلب لحراسة طريق شجرة الحياة (الخلود) ، خوفًا من عودة آدم إلى الجنة دون علمه ليأكل منها فيكتسب الخلود ، ويمتنع بذلك على الرب الإله إماتته (تكوين ٣ :٢٤) .

ثالثًا : الخطيئة :

تطرح قصة برج بابل حادثة بلبلة اللسان الواحد للبشر، باعتبارها عقابًا فى جانب منها، ودرءًا لما يمكن أن تسفر عنه الوحدة البشرية فى ذلك الزمان تجاه الإله- فى جانب آخر، وإن كانت فكرة الدفاع أظهر وأوضح من فكرة العقاب . وبالنسبة لجانب الدفاع ، فإنه يدخل فى نطاق الأنثروبومورفية التى سبق الحديث عنها فى العنصر السابق. أما فكرة «العقاب» ، فإنها تستجوب وجود الإثم أو الخطيئة المعاقب عليها. وهنا يمكن التساؤل : هل وحدة البشر العرقية واللغوية تعد إثمًا ؟ وهل تعد عمارة الأرض ببناء المدينة والبرج إثمًا أيضًا ؟

لقد تناول الباحثون تلك المسألة بآراء تبدو متباينة فى بعض الأحيان، ومتفقة فى أحيان أخرى. فيرى بعض الباحثين- والكلام على لسان «ميرا سيف» أن خطيئة البشر فى هذه القصة تتمثل فى وقاحتهم باعتقادهم أنهم قادرون على بناء برج «رأسه بالسماء» ، وفى غرورهم بأن تمنوا أن يصنعوا لأنفسهم اسمًا ، مما جلب غضب الرب عليهم. ويستثنى بعض الباحثين الآخرين من ذلك عبارة «ونصنع لأنفسنا اسمًا» ، حيث لايعتبرونها بمثابة الخطيئة ، لأن هناك مشابهة ارتبطت بوعد الرب لإبراهيم: «فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك. وتكون بركة» (تكوين ١٢ :٢)[١]. وهنا يمكن القول إن رغبة البشر فى الاستقرار وطلبهم الشهرة لاينمان عن وقاحة ولاغرور ، وإنما هما من مقتضيات تأسيس المجتمعات البشرية الأولى ومن ضروريات الحياة على وجه الأرض بشكل عام . وبذلك فإن اعتبار ذلك بمثابة الخطيئة يعد أمراً غير منطقى.

ويشير اتجاه آخر من الباحثين إلى أن الخطيئة كانت تتمثل فى رغبة بناة البرج فى البقاء سويًا فى مكان واحد، وهو الأمر الذى يتعارض بشكل مباشر مع رغبة الرب التى عبَّر عنها لنوح وبنيه بعد الطوفان : « فأثمرو أنتم واكثروا وتوالدوا فى الأرض وتكاثروا فيها » (تكوين ٩ :٧) ، ومن ثم كان ذلك بمثابة إهانة للرب، فكان من الضرورى إحباط تلك الرغبة [٢]. إلا أن القائلين بهذا الرأى قد غاب عنهم أن رغبة الرب بالإكثار والتوالد والإثمار والإكثار لم ترتبط بالتفرق فى الأرض، وإن كان ذلك التفرق واقع من تلقاء نفسه لامحالة عندما تضيق الأرض بجماعة بشرية معينة، فتنفصل عنها أسرة فأسرة، حتى يتم إعمار الأرض كلها دون ضرورة النص على ذلك.

ومن كل الآراء السابقة ، يمكن التوصل إلى أن عنصر الخطيئة غير واضح فى القصة، وأن ما ورد فى القصة مما اعتبر خطيئة، لم يكن سوى نوع من التلفيق التبريرى والتفسير الأسطورى اللامنطقى لظاهرة تعدد لغات البشر، على الرغم من أصلها الواحد.

١- Siff, Myra J., Tower of Babel ..., Col . 24 .

٢- Ibid.,

رابعًا : المدينة :

من سياق القصة، يتضح أن إطلاق الاسم «بابل» على المدينة لم يحدث سوى بعد حادثة البلبلة، كما أنه ارتبط بنفس الحادثة ارتباط العلة بالمعلول. فالمعلول هو «اسم المدينة» ، والعلة «لأن الرب هناك بلبل لسان كل الأرض».

وواضح أيضًا أن ارتباط العلة والمعلول بين اسم المدينة وحادثة البلبلة قد قام على مبدأ المشابهة اللفظية . فاسم المدينة (المعلول) هو «بابل»، والحادثة (العلة) تتمثل في الفعل العبرى «بَالَلْ» الذى تُرجم بمعنى «بَلْبَلَ».

وفى هذا الصدد ، تجدر الإشارة إلى أن النص العبرى استخدم- للدلالة على البلبلة- الفعل العبرى «بَالَلْ» الذى يعنى (خلط . مزج . بلبل) ومعنى البلبلة فيه ضعيف إلى حد ما، بينما هناك فعل عبرى آخر هو «بِلْبِلْ» الذى يعنى (أربك . شوش . بلبل) ومعنى البلبلة فيه أوضح، ومع ذلك لم يستخدمه النص العبرى، مع أنه الأقرب من حيث الدلالة، وكذلك من حيث الاشتقاق، فالاسم «بابل» يتكرر فيه حرف (الباء) وكذلك الفعل (بِلبِل) ، فى حين يتكرر حرف (اللام) فى الفعل (بالل) الذى استخدمه النص العبرى.

وعلى الرغم من ربط كُتَّاب سفر التكوين الاسم «بابل» بالفعل العبرى الدال على «البلبلة»، إلا أنه فى أغلب الظن كان الاسم «بابل» يعنى- عند البابليين- (باب إيل) أو (باب الرب) . ومن هنا، فإن هذا المعنى كان يضفى على المدينة شرفًا وأهمية. إلا أن سفر التكوين- بربطه اسم المدينة بمعنى البلبلة - وفقًا لـ «ميْرا سِيف»، انتقص من قدر المدينة وجعل الافتخار بها مثيرًا للسخرية [١].

ويُفهم من نص القصة أن بناء المدينة لم يكتمل : «فبددهم الرب من هناك على وجه كل الأرض. فكفوا عن بنيان المدينة ... ». وهنا يمكن التساؤل: هل خلت المدينة تمامًا من البشر بعد أن بددهم يهوه على وجه كل الأرض، أم بقى فيها البعض من تلك الجماعة البشرية؟ وهل استُكمل بناء المدينة بعد ذلك ، أم توقف بناؤها ؟ وهل اكتسب الباقون فى تلك المدينة- فى حالة افتراض وجود بقية- اللغة البابلية اصطلاحًا بعد ذلك أم توقيفا من الرب؟ هذا مالاتوضحه القصة، ويبقى الأمر فى النهاية قيد التناول الأسطورى.

١- Siff, Myra J. Op. cit., col . 25 .

خامسًا : البرج :

عندما نقرأ قصة برج بابل ونصل إلى الفقرة الرابعة من القصة، لابد وأن يثور لدينا تساؤل أولى: لماذا لم تكتفِ تلك الجماعة البشرية، التى وصلت إلى سهل شِنْعار ببناء المدينة فقط، وقررت بناء البرج؟

لقد حاول بعض الباحثين - آخذين فى ذلك بظاهر النص العبرى- كما يذكر «م. ج. إيستون»- الإجابة على ذلك التساؤل بالقول بأن الهدف من بناء البرج هو أن يكون نقطة تجمُّع فى سهل شِنْعار ، ينزحون إليها من مرتفعات أرمينيا ، وبهذا يتحاشون تشتتهم خارج الحدود[١].

وتعليقًا على ذلك ، يمكن القول إن رغبة بناة البرج فى أن يكون بنيانهم نقطة تجمُّع فى تلك المنطقة لينزح إليها أقاربهم من أرمينيا هى محل شك. فما هو الدافع الذى يجعل سكان شنعار الجدد ينتظرون وفود جماعات أخرى من أقربائهم من أرمينيا ، وهى منطقة تشبه شنعار فى خصوبتها ، علاوة على الافتراض السابق بنشوء نزاعات بين هذه الجماعة الوافدة إلى شنعار وبين أقربائهم عندما كان الجميع فى أرمينيا ، مما حدا بهم إلى الهجرة إلى شنعار. كذلك فى حالة خوف الجماعة الوافدة إلى شنعار من تشتتهم خارج الحدود ، وهو ما دفعهم إلى بناء البرج كعلامة لتجمعهم حتى لايضلوا فى هذه البلاد الجديدة، يمكن القول بأنه كان بناء المدينة يكفى فى هذا الشأن ، فالمنطقة سهلية منبسطة مفتوحة يبرز فيها أى بناء مرتفع عن الأرض ولو قليلاً ، ولابد أنه كانت للمدينة أسوار تبدو للناظر من على مرمى البصر. كذلك ، فما دامت هناك مدينة ، فإن حياة الجماعة لابد وأن ترتبط بشكل كبير بالحياة داخل المدينة، بحيث لايخرجون منها إلا للضرورات القصوى، وفى حالة خروجهم فإن عودتهم إليها يسيرة لاتدعو إلى الخوف من التشتت خارج حدودها.

ومن ناحية أخرى، زعم اتجاه آخر من الباحثين أن الهدف من بناء البرج هو اقتحام السماء، فعوقب الجنس البشرى ببلبلة لسانه[٢]. هذا الهدف- بربطه بفكرتى الخطيئة والعقاب اللتين

١- Easton, M.G., The Illustrated Bible Dictionary ...., p. 72 .

٢- Siff, Myra J., Tower of Babel ...., Col . 24 .

لم يعتن النص بإظهارهما على وجه تفصيلي- ربما كان أقرب قليلاً إلى الصحة، حيث يفترض أن تلك الجماعة المنشقة عن ذويهم ممن عاصروا أحداث الطوفان قد نسوا العقيدة الصحيحة والدرس الإلهى الذى تجلى فى الطوفان ، خلال رحلتهم من أرمينيا إلى شنعار والتى ربما طالت نسبيًا ، فبدأوا- بعد استقرارهم فى شنعار- رحلة البحث عن الإله فى السماء .

وربما يعضد من ذلك الافتراض عدة أسانيد : أولها يتمثل فى أن الإنسان بعد مرحلة زمنية معينة من استقراره على الأرض ، كان يتطلع دائمًا إلى عالم السماوات - ذلك العالم المجهول ، وكان يتوق إما للكشف عن ذلك العالم المبهم، أو للبحث عن إله مرئى محسوس فى تلك السماء. ومن هنا تعددت النصوص الدينية والأساطير التى تعلقت بعالم السماء. ففى مصر القديمة، نجد نصوص الأهرام تنص على رحيل الملك الميت إلى عالم السماء- عالم الآلهة، كما نجد وصفًا للجنة السماوية فى نصوص أخرى[١]. وفى تراث بلاد النهرين ، نجد أسطورة «إتانا والنسر» التى تضمنت فكرة الصعود إلى السماء واقتحامها ليحصل الملك «إتانا» على نبات الإنجاب [٢]. ونفس القصة تقريبًا نجدها فى التراث الفارسى القديم، وهى قصة «كيكاوس» ، مع اختلاف الهدف من الصعود ، حيث كان الملك «كيكاوس» يهدف إلى اقتحام الملكوت الإلهى[٣]. وفى التراث الإغريقى، نجد «بروميثيوس» يقتحم عالم السماء ليسرق النار من عالم الآلهة ويمنحها للبشر لينتفعوا بها، فعاقبه «زيوس» بأن شد وثاقه إلى صخرة وسلّط عليه نسراً يأكل كبده نهاراً ثم يستعيده ليلاً [٤].

أما السند الثانى ، فيتمثل فى تلك القصة التى رواها المؤرخ اليهودى «يوسيفوس»، من أن «نمرود بن كوش بن حام بن نوح» هو الذى بنى البرج ليثأر من الإله لأجداده المغرقين فى الطوفان. هذه القصة، إن صحت ، فإن قصة برج بابل تكون تنويعًا على ذلك المأثور الذى

١- أنظر : جيمس هنرى برستد، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة، ترجمة زكى سوس، دار الكرنك للنشر، القاهرة ، ١٩٦١م، ص١٦٤ .

٢- أنظر : Speicer, E.A., Akkadian Myths and Epics..., In (ANET...), vol . I, pp. 117-118

٣- أنظر : د. حسين مجيب المصرى، الأسطورة بين العرب والفرس والترك...، ص١٣٠ .

٤- أنظر : Graves, Robert, The Greek Myths..., vol I , p. 144 .

حُكى عن «نمرود» ، وإن لم تصح تلك القصة ، فإنه ربما فكرت تلك الجماعة البشرية التى سكنت شنعار- أو زعيم لها على الأقل- بنفس فكرة» «نمرود» فكان بناء البرج .

ويؤيد ذلك أن تاريخ البشرية (الدينى على الأقل) يعرف شخصيات لطغاة تكبروا وتحدوا الآلهة (أو الإله) ، وأنكروا وجود الإله أحيانًا وكذّبوا الأنبياء والدعاة، وعمدوا فى تكذيبهم إلى تشييد بناء عال ليطّلعوا إلى الله فى السماوات، حتى إذا لم يروه تمادوا فى غيهم ودحضوا- من وجهة نظرهم- حجج الأنبياء التى تقوم على الإيمان الغيبى بوجود الإله غير المرئى . وليس أدل على ذلك مما ورد عن فرعون وهامان فى جدالهما مع «موسى» عليه السلام فى القرآن الكريم : « (وَقَالَ فِرعَونُ يأيُّها الملأ ما عَلِمتُ لكُم مِنْ إلهٍ غَيْرِى فَأوقِد لِى يهمنُ على الطِّينِ فاجْعَل لِى صَرحًا لعَلّى أطّلِعُ إلى إلهِ موسى وإنّى لأظُنُّهُ مِن الكذبين) (سورة القصص- الآية ٣٨) .

وعلى جانب آخر ، يفسر بعض الباحثين عبارة «رأسه بالسماء» على أنها يجب ألاتُفهم على أنها تعبير عن وقاحة بناة البرج أو رغبتهم فى الصعود إلى السماء، وإنما يجب أن تُفهم على أنها اقتباس قام به الكاتب التوراتى من مصطلحات مخطوطات معابد بلاد النهرين، حيث عُثر على العديد من مخطوطات المعبد البابلى التى تصف الأبنية على أنها تصل إلى السماء، وكان الكاتب التوراتى على علم بها بشكل واضح [١]. إلا أنه يمكن القول بأن هذا التخريج ضعيف ، حيث لاتكمن المشكلة فى عبارة «رأسه بالسماء»، وإنما تكمن فى فكرة بناء البرج نفسه وارتباطها بمسألة العقاب .

أما على المستوى الرمزى ، فقد اختلف الباحثون بصدد رمزية برج بابل فمنهم من رأى أن البرج كان يرمز إلى المعرفة والقوة والغرور الزائدين للإنسان . ومن هنا ، فلأن اللغة كانت هى وسيلة الإنسان الأولى لتحقيق غاياته الطموحة ، فقد كبح الرب غروره بشكل مؤثر جداً عن طريق بلبلة لسانه [٢].

١- Siff, Myra J., Op. Cit ., Col . 24 .

٢- Wilson , Richard Albert , The Miraculous Birth ..., p. 45 .

وتعليقًا على ذلك ، أرى أنه بالنسبة للمعرفة ، فقد رمز إليها سفر التكوين من قبل فى قصة سقوط الإنسان (الإصحاح الثالث) بالشجرة ، وهو رمز أوقع كثيراً من البرج، فعلى الرغم من «علو» كل من الشجرة والبرج، إلا أن الشجرة تتميز فى هذا الصدد «بطرح الثمار والتجدد الدائم» ، أما البرج فهو بناء جامد ساكن وهما صفتان لاتميزان المعرفة، بينما يميزها «الإثمار والتجدد». أما بالنسبة للقوة، فربما كان البرج يرمز بالفعل إلى قوة الإنسان المتزايدة فى ذلك الزمان ، حتى أنه استطاع بقوة ساعديه أن يشيد ذلك البناء المرتفع الضخم المبنى من الأحجار المتراصة بشكل هندسى (وهذا لاينم عن معرفة مطلقة، بل معرفة أولية كانت قابلة للازدياد والتطور فى العصور اللاحقة). وأما بالنسبة للغرور ، فإنه على الرغم من أن «الارتفاع والعلو» يمكن أن يرمزا إلى الغرور ، إلا أن واقع الحياة البدائية التى كان يحياها هولاء القوم، وشروعهم فى تأسيس مجتمع بشرى سيتطور فيما بعد، ولم تكن المعارف والعلوم على جميع المستويات قد تقدمت بشكل يدفعهم إلى الغرور ، كل هذا ينفى رمزية الغرور عن البرج، حيث انعدمت مقومات الغرور لدى تلك الجماعات البشرية فى ذلك الزمن .

ويذهب اتجاه آخر من الباحثين إلى اعتبار برج بابل رمزاً للمدن والامبراطوريات التى انتهى الأمر بدمارها ، كما أنه كان يعتبر الحلقة الأولى فى سلسلة الرؤى التى تناولت عقاب الرب للمدن فى العهد القديم [١].

وأرى فى هذا لصدد أن العلاقة بين المرموز إليه (دمار المدن والإمبراطوريات) والرمز (البرج) بعيدة- إلى حد ما . فقد كان الأمر - فيما يتعلق بدمار المدن والإمبراطوريات فى العهد القديم- مرتبطًا بأمرين : عصيان الرب، ومعاداة بنى إسرائيل . وفى هذه القصة، يبدو «عصيان الرب » غير واضح بالمرة، كما أن بنى إسرائيل أنفسهم عصوا الرب وتحولوا عن عبادته إلى عبادات أخرى، ومع ذلك لم يدمرهم- إلا بشكل مؤقت. كذلك لم يكن شعب إسرائيل قد تكوّن فى ذلك الزمان السحيق ، ومن ثم فلم تكن هناك أمم معادية له، وبذلك ينتفى الأمر الثانى، ومن هنا تصبح تلك الرمزية بعيدة ومبالغًا فيها.

وإن كان لابد من تناول برج بابل على المستوى الرمزى ، فإنى -فى هذا الشأن- أرى أن برج بابل إنما يرمز إلى طموحات الإنسان القديم باقتحام عالم السماوات بشكل خاص، وبالكشف عن كل مجهول فى ذلك الكون بشكل عام. كما أنه- من ناحية أخرى- يمكن أن

١- Every, George, Christian Mythology ..., p. 37 .

يرمز إلى النزوع الدائم لدى الإنسان- للارتقاء والتحول إلى الحالة الأعلى على جميع المستويات الحياتية- المعنوية والمادية .

وبعد هذا العرض التحليلي للقصة العبرية (برج بابل) ، يمكن تقديم الشواهد والدلائل على أسطورية هذه القصة الواردة فى متن التوراة، وذلك من خلال تطبيق بعض المفاهيم والسمات النظرية للأسطورة على القصة التى بين أيدينا، وذلك على النحو التالى :

أولاً : من ناحية تعريف الأسطورة:

فمن تعريفات الأسطورة أنها:

* «جماع التفكير والتعبير عن الإنسان فى مراحله البدائية القديمة» .

* «حكايات تولدت فى المراحل الأول للتاريخ ، لم تكن صورها (الآلهة- الأبطال الأسطوريون- الأحداث الجسام) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع».

* «قصة تحكى عن كيفية تحول أمر من الأمور إلى حالة أخرى ... وكيف تحولت الوحدة الأصلية للجنس البشرى إلى تعددية من القبائل والأمم».

ومن الواضح أن هذه التعريفات السابقة كلها تنطبق بكل مدلولاتها على قصة برج بابل، فقد عبَّرت القصة عن الإنسان فى الزمن البدائى القديم، كما أنها تُعد شرحًا لظاهرة اجتماعية هى اللغة، فحكت عن أصلها الأول ثم انشعابها بعد ذلك من خلال الحدث الممثل فى بناء البرج. أيضًا فقصة برج بابل تحكى عن تحول «اللغة» من الواحدية إلى التعددية- أى من حالة إلى أخرى، ومن هنا تطرقت إلى الحديث عن تحول الوحدة الأصلية للجنس البشرى إلى تعددية من الشعوب .

ويبقى هناك خلاف واحد فى هذه التعريفات ؛ يتعلق بزمن نشوء الأسطورة، فالأسطورة نشأت فى المراحل الأولى للتاريخ، أما قصة برج بابل فيرجع تاريخ تدوينها إلى زمن المصدر اليهوى- أحد مصادر التوراة- والذى يرجع إلى الفترة ٩٥٠-٨٥٠ ق.م ، وهى فترة لاتمثل المراحل الأولى للتاريخ . وهنا لابد من التفرقة بين زمن «الحدث» وزمن «التدوين» . فزمن الحدث فى القصة هو بالفعل الزمن الأسطورى الذى ينتمى إلى المراحل الأولى للتاريخ. أما زمن التدوين - كما سبقت الإشارة آنفًا- فلايعد كذلك .

غـيـر أن حل هذه الإشكاليـة يكمن فى القـول بأنه على الرغم من تأخر تاريخ تدوين هذه القصـة عن العصر الأسطورى، إلا أنه يبدو أنهـا نشـأت -كقصـة - فى تلك المراحل الأولى للتاريخ، وظلت تتخذ هيئة المأثور الشفاهى المتواتر على ألسنة بعض شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم التى عاش بينها العبرانيون، ثم نقلها هؤلاء الأخيرون عن تلك الشعوب ، وظلت تراثًا شفاهيًا بين القبائل العبرانية منذ ظهورها على مسرح التاريخ، حتى كيفوها تكييفًا تنقصه البراعـة، حيث استبدلوا اسم الإله الأصلى فى القصة باسم إلههم «يهوه» فقط ، وأغفلوا استبدال الأسماء التى تشير إلى اقتباسهم تلك الأسطورة- كالاسم «بابل» و«شنعار» والتى تشير إلى بلاد النهرين، كما أنهم لم يبثوا فيها الروح العبرانية، وبعد ذلك دونوها أخيراً فى عصر متأخر وأدخلوها تراثهم التوراتى.

ثانيًا : من ناحية وظيفة الأسطورة:

لقد نشأت الأسطورة لتؤدى وظيفة تفسيرية . فأول ما يلفت نظر المراقب المحايد لأى تراث، هو أن التفسير يعد الوظيفة الأولى للأسطورة، حيث تعتبر الأسطورة تفسيراً للحقائق الطبيعية والاجتماعية والثقافية والبيولوجية وغيرها .

ولايخفى ما تحمله قصة برج بابل من تفسير واضح، وإن كان تفسيراً أسطوريًا ، لمسألة تعدد لغات البشر بعد أن كانت لغة واحدة. وقد كان تفسير هذه المسألة هو الهدف الأول والوظيفة الأولى لقصة برج بابل ، كما أن ذلك التفسير تعلق بحقيقة اجتماعية معاشة وثابتة، وهى اختلاف ألسنة البشر برغم الأصل الواحد، وهى الحقيقة التى يقر بها علماء اللغات.

ثالثًا : من ناحية سمات الأسطورة :

تتعدد سمات الأسطورة تعدداً كبيراً ، بحيث لايمكن تطبيقها كلها- فى هذا المقام - على قصة برج بابل- . لذلك يمكن تطبيق أبرز السمات الأسطورية النظرية على القصة، على النحو التالى:

(فالأسطورة تتسم بمجهولية المؤلف وغموض الأصل، بل وأحيانًا بغموض المعنى) .
وبالنسبة لقصة برج بابل، فإنها تتسم بالفعل بمجهولية المؤلف ، حيث أنها تأتى ضمن أحد أسفار التوراة التى ترجع إلى أربعة مصادر (اليهوى- الإلوهيمى- الكهنوتى- التثنوى). هذه

المصادر – فى أغلب الظن- عبارة عن روايات شفاهية جرت على ألسنة الناس ، تم جمعها فى زمن ما، ثم تكييفها (وإن كان فجًا) وصياغتها ، وأخيراً تدوينها بعد إجراء التعديلات التى تتلاءم وعقلية المحررين ومعارف زمانهم ، وأحيانًا كانت تلك التعديلات تتسم بفجاجة الرواية الأولى المنقولة شفاهة . إذن فالقصة لامؤلف لها، بل هى نتاج اللاوعى الجمعى ، ثم التواتر الشفاهى الذى لابد وأنه زاد وأنقص من الشكل الأول للقصة.

وبالنسبة لغموض الأصل، فقصة برج بابل غامضة الأصل بالفعل ، ولايُعرف على وجه التحديد أو التقريب على يد من نشأت ، وعلى يد من صيغت للمرة الأولى . ولئن جاءتنا القصة ضمن القصص التوراتى ، أو ضمن مأثورات الشعوب الأخرى، فهذا لايعنى أن ما وصلنا كان هو الصورة الأولى، أو الأصل الأول لتلك القصة.

وأما بالنسبة لغموض المعنى، فهذا مما لاينطبق كليةً على قصة برج بابل ، وإن كانت تحوى بين طياتها شيئًا من اللامنطقية واللامعقولية ، كنزول الرب ليعرف ما يحدث فى العالم الأرضى ، وكعدم منطقية السبب الذى من أجله شتت الرب لغات البشر. هذه اللامنطقية بدورها تضفى نوعًا من غموض المعنى على القصة، وإن كان غموضًا شفيفًا لايحول دون فهم المعنى المباشر- على الأقل- للقصة .

* [والفكر الأسطورى هو فكر «ما قبل منطقى»، وعلله لامنطقية وإنما هى علل باطنية غامضة . ومنطق الأسطورة لايتلاءم مع تصوراتنا عن الحقيقة التجريبية والعلمية. كذلك فاللامعقول جزء لايتجزأ من بنية الأسطورة . هذا علاوة على أن التفكير الأسطورى يتميز عن العالم النظرى المجرد بفكرته عن السببية].

ونظرة إلى قصة برج بابل ، تكشف لنا عن أن الفكر الأسطورى الذى أنتج لنا مثل هذه القصة هو بالفعل فكر «ما قبل منطقى»، حيث ينتفى فيها المنطق بمعناه العلمى. والعلل التى قدَّمها لنا هذا الفكر- ليفسر لنا عن طريقها ظاهرة اختلاف لغات البشر- هى علل باطنية غامضة ، تتمثل فى «غيرة» الإله من وحدة البشر و«خشيته» من أن تحول هذه الوحدة بينه وبين كل ما ينوون عمله، ومن ثم فهى علل لامنطقية. وإن كان للقصة منطق خاص ، فهو لايتلاءم بالمرة مع معارفنا التجريبية والعلمية على الإطلاق . فالتفسير العلمى لظاهرة اختلاف لغات البشر يختلف تمامًا عن ذلك التفسير الأسطورى الذى قدمته القصة .

وسمة «اللامعقول» هى الأخرى واضحة فى القصة ، حيث لايتصور أن تتفرق لغات البشر فى لحظة واحدة ولسبب غير معقول . نعم هناك قدرة للرب على إحداث ذلك، إلا أنه ليس

هناك سبب منطقى يدفعه إلى ذلك ، وإذا أحدثه فإنه لابد من وجود أسباب منطقية تجعلنا نتقبل ذلك دون الولوج إلى عالم الخوارق . هذا مع الوضع فى الاعتبار أن قصة برج بابل تنفى تلك القدرة الكلية للإله ، بما يجعله- وفقًا للتصور التوراتى- غير قادر على تفريق لغة البشر فى لحظة واحدة كما توحى القصة بذلك .

والفكر الأسطورى الذى تمضخت عنه هذه القصة يتسم أيضًا بفكرته عن السببية ، حيث أن القصة لم تعرض لنا حالة تفكك وحدة الجنس البشرى وتفرق لسانه الواحد دون تقديم «السبب» فى ذلك ، وإن كان سببًا لامنطقيًا ، والقصة كلها تدور على محور واحد ، هو تقديم سبب لظاهرة اختلاف لغات البشر.

* [ويتسم الخيال الأسطورى بأنه يحمل اعتقاداً بواقعية الموضوع الأسطورى. كذلك فمنهج الأسطورة خيالى يخترع من المادة الإنسانية ما يبهر الناس من خوارق تتحاشى المنطق وتفترض فينا التصديق].

ولاشك أنه على الرغم من تناول ظاهرة اختلاف لغات البشر بأسلوب «الخيال الأسطورى» ، إلا أن ذلك الخيال لم يكن مطلقًا جامحًا محلقًا فى آفاق الخرافة الصرفة، وإنما كان أسلوبًا للتناول يحمل اعتقاداً كبيراً بواقعية موضوع الأسطورة. فالموضوع الأسطورى يتمثل فى ظاهرة واقعية موجودة بالفعل- منذ زمن إبداع الأسطورة ذاتها وحتى الآن- وهى ظاهرة اختلاف لغات البشر، كما يتمثل فى الاعتقاد الجازم لمؤلفى الأسطورة- وهو اعتقاد صحيح- بواقع آخر متمثل فى الأصل الواحد للغة الإنسانية. إذن فالموضوع الأسطورى «واقعى» ، بينما التناول الأسطورى «خيالى» . ولولا الاعتقاد بواقعية الموضوع الأسطورى، لفقدت الأسطورة كيانها، وتحولت إلى خرافة صرفة لا أصل لها فى الوجود.

والمنهج الأسطورى الذى استند إلى الخيال - كأسلوب لمعالجة الظاهرة الواقعية- اتكأ على تقديم الخوارق التى تتحاشى المنطق وتبهر الناس (نزول الرب من مكانه «المحدد» ليعرف ما يجرى فى العالم الأرضى- قراره بتبديد لغة البشر بسبب «غيرته وخشيته» من اتحاد البشر ضده- تشتيت لغات البشر فى لحظة واحدة دون إحداث تغيير فى مكونات الجهاز الصوتى للبشر) . وبعد ذلك يفترض المنهج الأسطورى أن علينا أن نصدق كل ما قدمه لنا من خوارق قوامها الخيال الأسطورى ، وتتحاشى المنطق فى الوقت ذاته .

وافتراض المنهج الأسطورى تصديقنا لما يطرحه من خوارق ، يقودنا إلى سمة أخرى هامة

تتمثل فى أن [الأسطورة تقدم نفسها كأمر لاجدال فيه. وربما يرجع ذلك إلى ارتباطها الوثيق بالدين ؛ الذى يقوم على مبدأ «الإيمان» . ومن هنا، فالمكونات الأسطورية لاتخضع للتحليل، وإنما للإيمان ولمبادىء العقيدة الدينية وللتسليم المباشر بها].

هذه السمة تتمثل فى كون قصة برج بابل متضمَّنة داخل كتاب مقدس يمثل الديانة اليهودية. ومن هنا، فإن على جموع المؤمنين بتلك الديانة التسليم المباشر والإيمان الجازم بما تطرحه القصة، دون إخضاع مكوناتها للتحليل العقلى. ونفس المسألة بالنسبة لجميع الشعوب القديمة التى كان لديها مثل تلك الأسطورة، حيث أنه من المحتمل أن تلك الأسطورة كانت تمثل جزءاً من مجموع المعتقدات الدينية البدائية لديهم، فتداخلت الأسطورة مع الدين عندهم، بما أوجب عليهم الإيمان بالأسطورة نفسها إيمانهم بالدين ذاته، دون مناقشة الأمر من منظور عقلى.

* [والتصور الأسطورى للعالم، إنما هو تصور درامى يقوم على أساس من الصراع المحتوم بين الإنسان والقدر. كذلك فعالم الأسطورة نفسه هو عالم درامى؛ عالم من الأحداث والقوى المتصارعة] .

ويبدو عنصر «الدراما» فى قصة برج بابل واضحًا ، حيث الصراع بين الإنسان (بناة البرج) وبين القدر (قضاء يهوه بتبديدهم على وجه الأرض وبلبلة لسانهم) . حقًا إنه ليس هناك الكثير من الأحداث والصراعات داخل القصة (ربما لصغر حجمها)، إلا أن الصراع الدرامى فيها كان يمثل المحور الأساسى والنقطة الجوهرية ، بما ينسبها إلى العالم الأسطورى نسبًا قويًا .

* [وتنزع الأسطورة فى قيامها بعملية التفسير إلى التشخيص والتمثيل والتجسيم، وتنأى بجانبها عن التعليل والتحليل. كما أن الوسيلة المتاحة أمام الأسطورة هى وسيلة التمثيل الحسى، ولذلك تتخذ الآلهة فى ضوء الأساطير مظهراً إنسانيًا ، وذلك لأن البعد الجوهرى من الأسطورة يتعلق بالعقل التخيُّلى الذى يتخذ من الواقع موضوعًا له].

وفى قصة برج بابل ، نجد أنها لجأت - فى تفسيرها لظاهرة اختلاف لغات البشر- إلى التشخيص والتجسيم . فالبرج والمدينة واللغة الواحدة- وهى مظاهر حسية - كانت تجسيمًا وتشخيصًا لمعنى مجرد هو «الوحدة البشرية» . وعلى الجانب الآخر، فإن التوقف عن بناء المدينة وتشتت بناة البرج على وجه الأرض وتفرق لسانهم الواحد - وهى أيضًا مظاهر حسية- كانت تجسيمًا لمعنى «تحول وحدة الجنس البشرى إلى تعددية لغوية ومن ثم عرقية».

وفى هذا كله لجأت القصة إلى «التمثيل الحسى» لتقريب المفاهيم المعنوية المجردة . كذلك امتد التمثيل الحسى إلى بُعد آخر، وهو تشخيص الإله وتجسيده فى صورة بشرية ، حيث صوّرته محدود المكان (مقيم فى السماء) محدود العلم (ينزل إلى الأرض ليعرف ما يجرى) ومحدود القدرة (يشتت البشر حتى لايجتمعوا عليه)، كما صورته القصة ذا أحاسيس بشرية: فهو يغار من وحدة البشر، ويخاف من أن تؤدى تلك الوحدة البشرية إلى الحيلولة بين مشيئته وبين كل ما ينوى البشر عمله إذا ظلت تلك الوحدة قائمة.

ومن هنا ، اتخذ «يهوه» الإله فى تلك القصة مظهراً إنسانيًا .

* [تتسم الأسطورة بخاصية «التعالى» - أى الإفلات من قيود الزمان والمكان والتجربة اليومية الواقعية وتحديداتها . فطريقة سرد الأسطورة تنحى منحى بعيداً عن الزمن العادى، وتتصف بنمط لامكانى . ففى الأسطورة يفقد التاريخ قيمته الأساسية ، كما نجد العوالم الغريبة الخاصة التى تتواءم مع ذلك الزمن الأسطورى الخاص] .

ويمكن التعرف على الزمان والمكان فى قصة برج بابل من خلال استهلالية القصة : «وكانت الأرض كلها لسانًا واحداً ولغة واحدة. وحدث فى ارتحالهم من الشرق(*) ...». فمن هذه الاستهلالية نستطيع أن نعرف مكان القصة ، وهو «الأرض كلها» أو بقعة مجهولة من الأرض تقع فى الشرق، انطلقوا منها إلى أخرى مجهولة تقع فى الغرب. أما زمن القصة فيمكن تحديده ببداية ارتحال تلك الجماعة البشرية من الشرق إلى الغرب . وبذلك يتبين - بما لايدع مجالاً للشك- أن كُلاً من مكان وزمان القصة مجهولين تمامًا، ولايتفقان - لا مع معارفنا الجغرافية ، ولامع تحديداتنا الزمنية التاريخية العادية ، بما يضفى عليهما سمة «الأسطورية». وعلى الرغم من افتراض العلماء مجئ تلك الجماعة من أرمينيا وافتراضهم أن سهل «شنْعار» يقع فى بلاد النهرين ، إلا أن تلك الافتراضات لم يقم عليها الدليل بعد . وبذلك تكون قصة برج بابل قد أفرغت فى قالب زمانى / مكانى أسطورى، بما يدرجها تحت نوع «الأسطورة» .

---

* تم تعديل الترجمة فى هذه الفقرة من «شرقًا = إلى الشرق» إلى «من الشرق»، أى عكس الاتجاه ، لوجود خطأ فى الترجمة العربية للتوراة للكلمة العبرية «مِقِّيدِمْ» التى تعنى «من الشرق» وليس إلى الشرق= شرقًا».

وقبل ختام هذا الفصل ، يمكن محاولة تصنيف أسطورة برج بابل بين أنواع الأساطير . وفى الواقع ، فإنه بالتدقيق فى القصة، نجد أنها تتراوح بين نوعين من القصص الشعبى، هما : أسطورة التحول، والحكاية التعليلية.

أما أسطورة التحول ، فهى تخبرنا عن التغيرات الجذرية فى بنية العالم وفى النموذج الوجودى للإنسان . وهكذا الحال فى قصة برج بابل التى عرضت لنا التغير الذى طرأ على أحد اللبنات الأساسية فى بنية العالم- وهو الإنسان، ذلك التغيير الذى حدث فى لغة الإنسان الواحدة التى انشعبت - وفقًا للقصة- إلى عدة لغات، وترتب على ذلك انشعاب العرق البشرى إلى تعددية عرقية أيضًا وليست لغوية فحسب . هذا التغير يعتبر تغيراً جذريًا، كما يعتبر تغيراً فى النموذج الوجودى للإنسان.

وأما الحكاية التعليلية ، فهى تشرح أصل عادة ما أو أصل حالة فريدة، أو مظاهر الطبيعة، أو العالم البشرى، أو العالم الإلهى. وتبدو الفكرة التعليلية وكأنها أضيفت إلى الروايات الأسطورية كفكرة لاحقة. وقصة برج بابل تقوم فى الأصل على بيان التحول الجذرى فى النموذج الوجودى للإنسان ، والمتعلق باللغة خاصة. وهى فى ذلك لم تقتصر على أسلوب وصف الحالة فحسب، وإنما لجأت إلى أسلوب تعليل ذلك التغير، بما يدرجها أيضًا - علاوة على اندراجها تحت قائمة أساطير التحول- تحت قائمة الحكايات التعليلية.

ويبقى فى النهاية التساؤل: هل تعتبر أسطورة برج بابل إبداعًا عبرانيًا خالصًا، أم أنها اقتباس من تراث الشعوب المجاورة التى عاش العبرانيون مجاورين لها أو فى وسطها ؟

وللإجابة على هذا التساؤل، سنضطر إلى اللجوء إلى «المنظور التاريخى». ووفقًا لهذا المنظور، فإن العبرانيين لم يثبت تاريخيًا أنهم عاشوا بين الشعوب الصينية أو الهندية أو القبائل الأفريقية، فى الوقت الذى ثبت فيه تاريخيًا اتصال العبرانيين ببلاد النهرين فى مراحل زمنية مختلفة بالجوار أو بالحياة وسط شعوب بلاد النهرين (حادثة السبى البابلى الذى استمر من ٥٨٦ ق.م وحتى ٥٣٩ ق.م) . إذن فالأمر ينحصر بين الأسطورة التوراتية وتراث بلاد النهرين.

ولما كان المأثور السومرى المنتمى لبلاد النهرين، والذى يحكى عن بلبلة «إنكى» - إله الحكمة السومرى- لألسنة البشر، يعتبر أقدم من الناحية التاريخية من القصة العبرية، فإنه يجوز القول بأن قصة برج بابل التوراتية تعد اقتباسًا عبرانيًا من تراث بلاد النهرين، تم تكييفه تكييفًا فجًا تنقصه المهارة ، ثم أدرج ضمن الأسفار المقدسة للتوراة.

ويؤكد على ذلك ، أن تاريخ وتراث العبرانيين أحدث من تاريخ وتراث شعوب بلاد النهرين بكثير من الزمن . كذلك فحالة اقتباس قصة برج بابل من التراث الرافدى ليست هى الأولى من نوعها ، بل تأتى بعد اقتباس عدة أساطير من التراث الرافدى، يأتى على رأسها قصة الخلق والتكوين (الإصحاح الأول) ، وقصة سقوط الإنسان (الإصحاح الثالث) ، وقصة الطوفان (الإصحاحات ٦-٩) وغيرها .

وبعيداً عن المنظور التاريخى ، هناك من الدلائل التى تشير إلى اقتباس العبرانيين أسطورتهم تلك من تراث بلاد النهرين. هذه الدلائل يمكن استنباطها من ملامح الأسطورة ذاتها. فمن الواضح فى الأسطورة أنها تتعلق بشعب زراعى يسكن مناطق نهرية خصبة ، ويعرف الاستقرار وبناء المدن والأبراج بما يعنى تقدمه فى فن العمارة. وكان هذا هو حال شعوب بلاد النهرين (السومريين- البابليين - الآشوريين) . أما العبرانيون، فكانوا طوال حياتهم تقريبًا قبائل بدوية لاتعرف المجتمعات الزراعية ولا الاستقرار فى منطقة بعينها، بل الارتحال الدائم والاستقرار المؤقت . كذلك لم يبرع العبرانيون فى أية مرحلة من تاريخهم فى فن العمارة أو غيره من الفنون ، بل إن الديانة اليهودية نفسها تحرِّم نحت التماثيل وغيرها من الفنون ولم يعرف العبرانيون فى تاريخهم البناء والتشييد سوى فى مرحلة متأخرة نسبيًا من تاريخهم، وتحديداً فى عصر المملكة الموحدة أيام حكم سليمان (٩٦١-٩٢٢ق.م)؛ الذى بنى هيكلاً للرب وقصراً ملكيًا . وكان بناء هذين الصرحين على يد المهندسين الفينيقيين- لا العبرانيين، حيث برع الفينيقيون فى فن العمارة، بينما لم يكن العبرانيون كذلك.

إذن فالانعكاس البيئى فى الأسطورة ينحاز لصالح بلاد النهرين ، وليس لصالح العبرانيين. ومن هنا يمكن القول باطمئنان إن الأسطورة العبرية عن برج بابل هى انتحال من تراث بلاد النهرين وليست إبداعًا عبرانيًا خالصًا .

الفصل الرابع

صراع يعقوب مع الله

تمهيـد :

عرف القصص الشعبى- وبخاصة الأساطير- فى العالم القديم فكرة صراع البشر ضد الآلهة. وأبرز ما وصلنا فى هذا الشأن من تراث الشرق الأدنى القديم، ملحمة جلجامش الرافدية التى يرجع تاريخ تدوينها- فى صورتها البابلية عن نصوص سومرية أقدم- إلى الفترة (٢٣٠٠-٢١٠٠ق.م) .

وبعيداً عن سرد تفاصيل الملحمة ، فإن ما يهمنا منها هو ما يتعلق بفكرة صراع البشر ضد الآلهة، حيث كان «جلجامش») (الذى كان ثلثاه إلهًا وثلثه بشراً) وصديقه «إنكيدو» (البشر المخلوق بمعرفة الإلهة «أرورو» عائدين فى طريقهما إلى مدينة «أوروك»، بعد أن قضيا على الوحش- حارس غابات الأرز- المسمى «خُواوا» . وأثناء عودتهما ، تجلت الإلهة «عشتار» (إلهة الحب والخصوبة) لجلجامش وعرضت عليه الزواج ، فنهرها جلجامش وسبُّها ، وأخذ يعدد مساوئها مع أزواجها السابقين. وهنا ثارت ثائرة الربة، وطلبت من أبيها «آنو» - إله السماء- أن يبعث ثور السماء على مدينة «أوروك»، التى كان جلجامش حاكمًا عليها، ليهلك أهلها. وبعد أن قتل الثور بخواره عدة مئات من سكان المدينة، استطاع جلجامش وإنكيدو أن يقتلا الثور. ولمح إنكيدو الربة عشتار واقفة على أسوار المدينة، فرمى بفخذ الثور فى وجهها ، وقال لها : «آه لو أمسك بك ، لفعلت بك ما فعلته بالثور، ولربطتُ عنقك بأمعاء الثور»[1].

وفى المأثورات الإغريقيــة التى تُحكى عن «هيراكليس»- البطل الإغريقى نصف الإله، يُحكى أنه كان يقاتل حتى الآلهة نفسها. فذات مرة جرح الربة «هيرا» - ملكة الآلهة- بسهمه جرحًا خطيراً ، كما أنه عندما أحس ذات يوم بحرارة الشمس ، هدد إله الشمس بأن يقذفه بسهم، فأعجب به الإله وأهداه قدحًا ذهبيًا كان يبحر فيه. وفى مرة ثالثة، قام «هيراكليس» بإصابة «هاديس»- إله العالم السفلى. وفى إحدى دوارت الألعاب الأوليمبية التى كانت تقام

١- Speicer , E. A., "Akkadian Myths and Epics", In (ANET...), vol. I , pp. 84-85 .

فى اليونـان القديمة ، تقدم البطل هيراكليس ليشترك فى الدورة، فلم يجرؤ أحد على منازلته ، وتنكَّر «زيوس» - كبير آلهة اليونان- فى زى شاب رياضى ، فصارعه هيراكليس ولم يستطع زيوس التغلب عليه ، وظَلا متعادلين حتى نهاية المباراة[١].

وأما العهد القديم ، فعلى الرغم من امتلائه بالأساطير وبالعديد من صور الأدب الشعبى، إلا أنه لم يتضمن أية قصة تشير إلى فكرة صراع البشر ضد الإله ، سوى فى موضع واحد، هو القصة التى حُكيت عن يعقوب فى صراعه ضد «الله»! والواردة فى الفقرات (٢٢-٣٢) من الإصحاح الثانى والثلاثين من سفر التكوين .

نص القصة

ثُمَ قَامَ فى تلكَ الليلة وأخَذَ امْرَاتَيه وَجَاريتَيْه وأولادَهُ الأحَدَ عَشَرَ وعَبَرَ مَخَاضَةَ يَبوقَ . أخذَهُمْ وأجَازَهُم الوَادى وأجَازَ ما كانَ لهُ ، فبقى يعْقُوبُ وَحَدهُ . وصَارعَهُ إنْسَانٌ حَتّى طلُوعِ الفَجرِ . ولَمَّا رأى أنَّهُ لايَقْدِر عَليْه ضَرَبَ حُقَّ فَخْذه . فَانخَلعَ حُقُّ فَخْذ يَعْقوبَ فى مُصَارعَته مَعْهُ . وقَالَ أطْلقْنى لأنَهُ قَدْ طَلَعَ الفَجرُ . فقَالَ لا أطلقُك إنْ لَمْ تُباركنى . فَقَالَ لَهُ مَا اسْمُكَ. فقال يعقوب. فَقَالَ لايُدْعَى اسْمُكَ فى مَا بَعْدُ يَعْقوب بَلْ إسْرائيلَ . لأنكَ جَاهَدتَ مَعَ الله والنَّاس وقَدَرْتَ . وسَألَ يَعْقوبُ وقَالَ أخبِرنى باسْمِكَ فَقَالَ لماذا تسأل عن اسْمى . وبَاركَهُ هُناكَ .

فَدعَا يَعْقوبُ اسْمَ المكَان فَنيئيلَ . قائلاً لأنى نَظرْتُ الله وجْهًا لوَجْه ونَجّيْتُ نَفسى . وأشْرقَت لهُ الشّمْسُ إذْ عَبَر فَنُوئيل وهُو يَخْمعُ عَلى فَخذِه . لذلك لايأكُلُ بنُو إسرائيل عِرْقَ النسَا الذى عَلَى حُق الفخذ إلى هذا اليوم . لأنه ضَرَبَ حُقَّ فخذ يَعْقوب عَلى عِرْق النّسَا .

وردت قصة صراع يعقوب مع «الله» فى سفر التكوين (٣٢ :٢٢-٣٢) . وقد وقعت هذه الحادثة ليعقوب أثناء عودته من بلاد النهرين، وبرفقته زوجتاه - «ليْئه» و«راحيل» - وجاريتاه وأبناؤه الأحد عشر، متجهًا إلى أرض كنعان (فلسطين) .

١- أنظر : ب. كوملان ، الأساطير الإغريقية والرومانية ....، ص١٨٦-١٨٧ .

ومضمون القصة أن يعقوب أثناء عودته ، كان عليه أن يعبر نهراً (أو واديًا) هو ومن معه. وبعد أن عبر ذووه ، استكملوا مسيرتهم، بينما بقي يعقوب وحده في تلك المنطقة الموحشة لسبب مجهول، وفي وقت توحي القصة أنه كان ليلاً. وبدون مقدمات ، تنص القصة على أن كائنًا ما- أطلقت عليه القصة العبرية لفظ (إِيْشْ) بمعنى (رجل) - صارع يعقوب، وظل العراك بينهما سجالاً ، حتى شعر ذلك الكائن المجهول بأنه لايستطيع التغلب على يعقوب ، فضربه على فخذه، فأصيب يعقوب في عظام فخذه . وعلى الرغم من ذلك ، ظل يعقوب متشبثًا بذلك الكائن، فطلب منه هذا الأخير أن يُطلقه «لأن الفجر قد طلع»، فأخبره يعقوب أنه لن يتركه إلا بعد أن يباركه ، فسأله الكائن المجهول عن اسمه، فأخبره أنه «يعقوب» وإنما «إسرائيل»، فقال له الكائن إن اسمه - منذ تلك اللحظة فصاعداً - لن يدعى «يعقوب». وإنما إسرائيل وعلل الكائن الغريب تلك التسمية الجديدة ليعقوب بأن يعقوب «جاهد» مع الله ومع الناس وكان ناجحًا في ذلك، ثم باركه الكائن واختفى. وهنا أطلق يعقوب على المكان اسم «فنيئيل»- أي (وجه الرب) ، معللاً ذلك بأنه رأى الله عيانًا في ذلك المكان .ثم تُختتم القصة بالنص على شريعة عُرفت لدى بني إسرائيل ، وهي عدم أكل عرق النُسا الذي على عظام الفخذ، بسبب ما حدث ليعقوب في تلك الواقعة.

ونظرة أولية على هذه القصة، تجعلنا نقع بين شِقَّيْ رحى، شقُّها الأول «الغموض» وشقها الثاني «العناصر اللامنطقية غير المترابطة في القصة» وهذا يدفعنا إلى القول باحتمالين:

الاحتمال الأول: أن القصة لاتعدو كونها حلمًا رآه يعقوب ، ولكن النص أغفل- ربما عن طريق السهو- الإشارة إلى أن يعقوب كان يحلم بما وقع في تلك الحادثة. وما دفعنا إلى افتراض ذلك، عدة شواهد منها:

* أن يعقوب كان كثير الأحلام ، حيث وردت عن أحلامه ثلاث روايات في سفر التكوين (٢٨ : ١١-١٦ / ٣١ : ١٠-١٣ / ٤٦:٢-٥) .

* أن بعض نصوص سفر التكوين كانت غامضة في شأن ظهور الرب ليعقوب - هل كان في الحلم أم في الواقع (تكوين ٣٥ : ١ ، ٩) . وهكذا الحال أيضًا في مواضع أخرى في العهد القديم ، كما ورد في سفر صموئيل الأول (٣: ١-١٤) ، وسفر دانيال (الإصحاحات ١٠-١٢) .

* أن الفقرة السابقة مباشرة على هذه القصة (تكوين ٣٢ :٣١ب) تنص على الآتي: «وأما هو [أي يعقوب] فبات في تلك الليلة في المحلة»، بما يزيد من احتمال كون القصة حلمًا.

* أن ظهور الرب عيانًا - وفقًا لرؤية العهد القديم- لم يكن سوى لموسى، أما باقى الأنبياء (وهذا ينسحب أيضا على البطاركة)، فيتجلى لهم الرب فى الرؤيا فقط، وهذا ما نصت عليه التوراة نفسها نصًا صريحًا: «إن كان منكم نبى للرب فبالرؤيا أستعلن له فى الحلم أكلمه . وأما عبدى موسى فليس هكذا بل هو أمين فى كل بيتى. فمًا إلى فم وعيانًا أتكلم معه لا بالألغاز» (عدد ١٢ : ٦-٨) .

* أن الحلم يتسم دائمًا بالغموض والعناصر اللامنطقية غير المترابطة وبالبعد الرمزى.

الاحتمال الثانى : أن القصة - وفقًا لما تطرحه التوراة وبالنظر إلى ظاهر النص - قد حدثت فى الواقع. وهنا تندرج القصة تحت نوع ما من أنواع الأدب الشعبى، الذى تموج عوالمه بالأحداث الخارقة ، وباللامعقول، وبالتداخل بين الحلم واليقظة ، وبخاصة نوع «الأسطورة».

وأيًا كانت طبيعة القصة ، حلمية أم واقعية (من وجهة النظر التوراتية)، فإن ذلك لايغير من طبيعتها الغامضة واللامنطقية وعدم ترابط عناصرها ، لذا فإننا سنتعامل معها من منطلق النظرة التوراتية التى تقدمها لنا باعتبارها حدثًا حقيقيًا وقع بالفعل، وهو الأمر الذى يدرجها بهيئتها تلك فى القصص الشعبى.

وبنظرة أخرى متأنية مدققة لهذه القصة، يمكن استجلاء العناصر اللامنطقية غير المترابطة فيها ، على النحو التالى:

أولاً : سبب تخلف يعقوب عن أهله هو سبب غامض : لايمكن استنباطه من القصة أو تخمينه، وبخاصة أنه كان على يعقوب ألايتخلف عنهم ، لأنه كان يدرك تمامًا أنه فى طريقه إلى ملاقاة أخيه الأكبر «عيسو» : الذى كان يعتزم الثأر من يعقوب لسرقته البركة منه بخدعة دبَّرتها له أمه «رفقه» وخدعا بها أباه «إسحق»؛ الذى بارك «يعقوب»- الأصغر ، بدلا من «عيسو» الأكبر ، مما حدا بعيسوا إلى تعقُّب أخيه ليثأر منه، ولما لم يدركه ، انتظر عودته من «فَدَّان أرام» لينتقم منه. هذا الإدراك لدى يعقوب كان من الطبيعى أن يضفى عليه مشاعر الخوف، ومن ثم فإن بقاءه وحده فى تلك المنطقة الموحشة لابد وأن يضاعف مخاوفه . كذلك لم تنص القصة ولم توح بأن يعقوب «أُمِر» بالتخلف عن أهله. إذن فلماذا بقى يعقوب وحده؟ إن الأمر- فى رأيى- لايعدو أن يكون سببًا مختلقًا من قبل كاتب القصة ليمهد المسرح للصراع بين يعقوب وذلك الكائن المجهول، بيد أنه اختلاق يفتقر إلى المهارة الفنية، حيث لامبرر منطقى لبقاء يعقوب وحده فى ذلك المكان .

ثانيًا : لم تمهد القصة لظهور الكائن المجهول الذى صارع يعقوب، وهنا يأتى عنصر المفاجأة «الشديدة»، حيث تعقب الجملة التى تنص على بقاء يعقوب وحده مباشرة ، الجملة القائلة: «وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر». ولم تفصل القصة بين الجملتين بعبارة توحى بأن يعقوب أحس بحركة غريبة أو رأى شبحًا أو سمع صوتًا غريبًا، بحيث يحدث ذلك فى نفس المستمع أو القارىء نوعًا من الإثارة من ناحية، ونوعًا من التهيؤ لذلك الصراع- من ناحية أخرى. وهذا فى حد ذاته يدفع إلى القول بانعدام التسلسل والترابط المنطقى للحدث الدرامى فى القصة.

ثالثًا : تناقضت القصة واضطربت بشأن الكائن الذى تصارع معه يعقوب، هذا التناقض والاضطراب أحدث الكثير من الغموض فيما يتعلق بهوية ذلك الكائن.

فقد أقرت القصة فى بدايتها صراحة بأن ذلك الكائن كان «إنسانا»، باستخدام اللفظ العبرى الصريح «إِيْشْ» الذى لايعنى سوى «إنسان»، وبالتحديد «رجل» ، وليس له دلالة أخرى ولو مجازية .

وبجانب ذلك، أوحت القصة إيحاءًا قويًا بإنسانية ذلك الكائن، من خلال تصويرها للصراع بينه وبين يعقوب على أنه صراع متكافىء القوى، ومن ثم فإن تساوى القوتين لدى طرفى الصراع يجعلهما من جنس واحد تقريبًا . تلك القوى المتساوية ، جعلت ذلك الكائن يلجأ إلى ضرب يعقوب على فخذه عندما شعر بأنه لايستطيع التغلب عليه، كما جعلته أيضًا يلجأ إلى أن يطلب من يعقوب - فيما يشبه التوسل- أن يطلقه ، لأن الفجر قد طلع . ومما أسهم فى تعميق الصورة الإنسانية لذلك الكائن ، أن القصة صورته على أنه لايعرف اسم يعقوب ، مما دفعه إلى سؤاله عن اسمه أثناء إصرار يعقوب على أن يباركه ذلك الكائن ، ومن ثم فهو محدود العلم كالبشر تمامًا، علاوة على محدودية قدرته .

ومن هذا التقرير السابق بأنسانية ذلك الكائن، وكذلك من الإيحاءات القوية للقصة بإنسانيته ، يمكن القول بأن ذلك الكائن كان «إنسانًا». وإلى هنا والأمر طبيعى ، إلا أن هناك بعض الوقائع والسمات التى تتعلق بذلك الكائن تجعلنا نراجع الموقف بشأن هوية ذلك الكائن، ونتراجع قليلاً عن كونه إنسانًا .

هذه الوقائع والسمات تتمثل فى ثلاثة أشياء: الأول منها، الطريقة المفاجئة «جداً» التى ظهر بها ذلك الكائن دون إحداث أى صوت ينبه يعقوب أو يخيفه ، أو التجلى فى صورة شبح مبهم فى ذلك الظلام، أو غيره . وثانيها، رغبة ذلك الكائن فى أن يطلقه يعقوب «لأن الفجر

قد طلع» ، بما يعنى ارتباط ظهوره بالليل وبالظلام وعدم استطاعته التواجد أو التجلى فى ضوء النهار. وثالث هذه الأشياء، ما أوحت به القصة من قدرة ذلك الكائن على «منح البركة»، التى أصر يعقوب على الحصول عليها منه، مما يوحى بأنه كائن غير عادى.

هذه السمات التى أضفتها القصة على ذلك الكائن لاتتوافر فى البشر بشكل عام، فيما عدا السمة الثالثة (منح البركة) ، والتى يمكن توافرها - حسب المعتقد الشعبى- فى جنس الأولياء والصالحين من البشر. وإذا استثنينا هذه السمة الأخيرة، فإن توافر السمتين الأوليين يدفعنا إلى القول- بشىء من الحذر- أن مصارع يعقوب كان «جِنِّيًا » ظهر «فجأة»- متجسداً فى صورة بشرية- ليعقوب فى ذلك الظلام الموحش وذلك المكان القفر، وصارعه لسبب مجهول أيضًا .

وربما يؤكد على ذلك ، أن الصورة المستقرة للجن فى الخيال الشعبى تتماثل كثيراً مع هذه السمات التى أضفيت على ذلك الكائن. فالجن - فى المعتقد الشعبى- يظهر فجأة للإنسان فى القفار والأماكن الموحشة، ويتميز بقدرته على التشكل فى العديد من الهيئات ، منها الهيئة البشرية، كما أن بعض أنواع الجن تتسم بعدائها للبشر ورغبتها فى الضر والإيذاء . هذا علاوة على ارتباط ظهور الجن -غالبًا- بالليل وبالظلام ، وخشيته دائمًا من ضوء النهار ، واختفائه مع طلوع الفجر.

ومن هنا ، يمكن القول بأن ذلك الكائن الذى صارع يعقوب كان «جِنِّيًا». إلا أن القصة لاتجعلنا نسترسل فى هذا الاعتقاد ، حيث أن سمة «منح البركة» لاتمت بصلة إلى الجن، وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى دائرة الغموض التى أوقعتنا فيها القصة بشأن هوية مصارع يعقوب.

وعلى مستوى ثالث ، فإن واقعة سؤال يعقوب مصارعه عن اسمه، وإجابة ذلك الأخير : «لماذا تسأل عن اسمى»، هذه الواقعة تستدعى واقعة أخرى شبيهة وردت فى قصة «شمشون» التى تضمنها سفر القضاة. فعندما أتى «ملاك الرب» ليبشِّر أم شمشون وأباه بميلاده، بعد أن كانت المرأة عاقراً، وعندما كان يعلمهما ما يجب عليهما فعله للطفل وكيفية معاملته لأنه سيكون «نذيراً لله من البطن» ، سأله أبوشمشون عن اسمه ، فرد عليه الملاك قائلا : «لماذا تسأل عن اسمى وهو عجيب» (قضاة ١٣:١٨) .

وانطلاقًا من هذا التشابه الذى يصل إلى حد التطابق بين القصتين ، يمكن القول بأن مصارع يعقوب كان «ملاكًا للرب». إلا أنه فى حالة التسليم بذلك، نجد من المنطق ما يناقض ذلك،

حيث أنه إذا جاء ملاك الرب إلى يعقوب، فلاحاجة له فى الصراع معه، بل لابد من معاملة يعقوب معاملة كريمة لأنه فى هذه الحالة يكون رسولاً من الرب أتى ليبشر يعقوب بتغيير اسمه، ولابد أيضًا أن يكون عالمًا باسم «يعقوب» ، فلايسأله عن اسمه. وكل هذه الحقائق المنطقية ، لعدم توافرها فى القصة، تصيب - فى مقتل- ذلك الاحتمال القائل بأن مصارع يعقوب هو «ملاك الرب» .

وفى محاولة من جانب كاتب القصة لفك رموز الغموض الذى أوقعنا فيه، نصت القصة بعد ذلك كله على أن يعقوب ، بعد أن حصل على البركة ، أطلق على المكان الذى وقعت فيه الحادثة اسم «فنيئيل»- أى (وجه الله)، معللاً ذلك قائلاً : «لأنى نظرت الله وجها لوجه»، فى إشارة صريحة إلى أن مصارع يعقوب كان هو «الله» بذاته! وبذلك حاول كاتب القصة أن يجلو الغموض ، فأسهم فى زيادته. فلو كان «الله» هو الذى صارع يعقوب، فكيف يتجلى فى صورة بشرية ؟ وكيف يرتبط ظهوره بالليل دون النهار؟ وكيف تتساوى قوته مع قوة «مخلوقه» يعقوب ؟ وكيف لايستطيع الإفلات من يعقوب عندما تشبث به وطلب بركته ؟ وكيف لم يعرف اسم يعقوب، وهو الذى جاء خصيصًا لتغييره؟

إن الإجابة على كل هذه التساؤلات تنفى بشدة أن يكون الكائن الذى صارع يعقوب هو «الله»، وما ذلك إلا نوع من الأنثروبومورفية الفجة (تصوير الإله بصورة بشرية). فلو أراد الله أن يبارك يعقوب ويغير اسمه إلى «اسرائيل» ، لفعل ذلك عن طريق الحلم أو الوحى أو رسول من الملائكة ، وما كان فى حاجة إلى اتخاذ الهيئة البشرية والصراع مع يعقوب، وإلى كل ما نصت عليه القصة، حيث أن الهدف من القصة أيضًا (حصول يعقوب على البركة وتغيير اسمه) يتنافى تمامًا مع الطريقة التى تم بها الوصول إلى تحقيق ذلك الهدف (الصراع) ، فلا مباركة بالقوة ، ولابشارة إلا بالرضا.

وفى هذا الصدد، أرى أن الفقرة (٣٠) من الإصحاح الثانى والثلاثين من سفر التكوين ، والتى نصت على أن الله هو مصارع يعقوب ، هى زيادة مقحمة على القصة الأصلية، اقتبسها كاتب القصة من نص آخر يتعلق بتغيير اسم يعقوب إلى إسرائيل ومباركة الله إياه، وهو النص الوارد فى الفقرات (٩-١٥) من الإصحاح الخامس والثلاثين من سفر التكوين أيضًا، والذى ينص على : «وظهر الله ليعقوب أيضًا حين جاء من فدان أرام وباركه. وقال له الله اسمك يعقوب . لايُدْعى اسمك فيما بعد يعقوب بل يكون اسمك إسرائيل. فدعا اسمه اسرائيل».

وقال له الله أنا الله القدير. أثمر واكثر . أمة وجماعة أمم تكون منك. وملوك سيخرجون من صلبك .....».

هذا النص الأخير يعد هو النص الديني الأصلي الذي يتعلق بمسألة بركة الله ليعقوب وتغيير اسمه إلى إسرائيل. وهو المرجعية التي استند عليها كاتب قصة «صراع يعقوب مع الله»، فصارت هذه الأخيرة تنويعا قصصيًا فجًا على ذلك النص الديني الرفيع الوارد في الإصحاح (٣٥)، والذي يصف الله بأنه «القدير» ، ويصوره بأنه يبارك يعقوب ويغير اسمه بقدرته الكلية، لا بالصراع معه، ويقدر له المستقبل الزاهر ويخبره به دون فجاجة في التصوير. وربما كان ذلك النص الديني، إذا تم تخليصه من مسألة ظهور الله ليعقوب وصعوده بعد كلامه معه، يعد من النصوص القليلة التي لم ينلها التحريف في سفر التكوين .

أما القصة ذاتها (صراع يعقوب مع الله)، فيمكن القول بأنها كانت مجرد إعادة صياغة للنص الديني الوارد في الإصحاح (٣٥) ، اتخذت شكلاً قصصيًا ينقصه فنية القص، فجاءت محاولة قصصية غير مترابطة العناصر، غامضة ويبدو أن السبب في ذلك ، هو «مادية» العقلية العبرانية وارتباطها بالحسي دون المعنوي، مما جعل كاتب القصة يحوِّل النص الديني الذي يرتبط بالمعنوي بشكل أكبر إلى نص قصصي جسَّد فيه المعنوي (العلاقة بين الله ويعقوب) في شكل مادي صراعي، وجعل من القصة هي المرجعية للنص الديني، على الرغم من أن الأمر عكس ذلك، بدليل أنه عند ترتيب نصوص سفر التكوين، قدَّم القصة وجعلها في ثنايا الإصحاح الثاني والثلاثين ، في الوقت الذي أخَّر النص الديني ووضعه في ثنايا الإصحاح الخامس والثلاثين .

وهناك احتمال آخر، بأن مسألة «بركة الله ليعقوب وتغيير اسمه» جمعت من مصدرين مختلفين من مصادر التوراة الأربعة ، وعند التدوين وُضعت الروايتان دون الانتباه لاختلاف طبيعة كل منهما عن الأخرى. وإذا صح هذا الاحتمال ، فإن القصة الواردة في الإصحاح (٣٢) (صراع يعقوب مع الله) تنتمي إلى المصدر اليهوى الذي يتسم بتجسيده للإله في صورة بشرية، هذا على الرغم من احتواء القصة على الاسم «إلوهيم» (الله) للدلالة على الإله ، وليس «يهوه» (الرب) الذي يميز المصدر اليهوى. كذلك يصبح النص الديني الوارد في الإصحاح (٣٥) منتميا إلى المصدر الإلوهيمي، الذي صور الإله بصورة أرفع من المصدر اليهوى.

وعلاوة على الاحتمالات السابقة ، فإن هناك احتمالاً ثالثًا - ربما كان من وجهة نظرى هو الاحتمال الأقرب إلى الحقيقة ، ويتمثل فى أن قصة صراع يعقوب مع الرب- الواردة فى الإصحاح (٣٢) مؤلفة من عنصرين تم دمجهما معًا بغير مهارة . هذان العنصران هما:

١- قصة شعبية حُكيت عن صراع يعقوب مع جِنّى ، أثناء عودته من فدّان أرام متجهًا إلى أرض كنعان ، وكانت تحتوى على تفاصيل أكثر؛ تفاصيل ذات أبعاد وثنية أو خرافية مما لايتفق مع الحد الأدنى للفهم الدينى الصحيح لليهودية.

٢- النص الدينى الوارد فى الإصحاح (٣٥) .

وفى هذا الدمج ، حاول الكاتب أن يقلل من العناصر الوثنية أو الخرافية الواردة فى القصة الأصلية ، فحذف الكثير منها ، وأحلَّ محلها جزءاً من النص الدينى الوارد فى الإصحاح(٣٥)، فجاءت مسخًا قصصيًا تلفيقيًا، زاوج بين مفاهيم دينية يهودية ، ومعتقدات سامية قديمة عن حكايات الجن، وأفكار رافديه وإغريقية أخرى عن فكرة صراع البشر ضد الآلهة، علاوة على أفكار أخرى من العهد القديم ذاته عن ملائكة الله، التى تم الخلط بينها وبين الله ذاته فى أكثر من موضع فى العهد القديم، كما فى قصة إبراهيم والملائكة المتوجهين لدمار سدوم (تكوين ١٨) ، وفى قصة ميلاد شمشون (قضاة ١٣) . وكل هذا تم دون وعى بفنية القص أو بمهارة إعادة الصياغة.

ومن ناحية أخرى، فإن قصة صراع يعقوب مع الله تعد تعليلاً لشريعة عدم أكل بنى إسرائيل لعرق النُسا الذى على حق الفخذ. وربما كانت تعليلا آخر لاسم لمكان عُرف فى عصر تدوين التوراة باسم «فنيئيل». وهذا التعليل يضع القصة تحت نوع «الحكايات التعليلية» ، إلا أن التعليل هنا يعد فكرة لاحقة على الأسطورة ذاتها، وهو ليس الهدف الأول من القصة- سوى فيما يتعلق بتعليل تسمية يعقوب بـ «إسرائيل».

ويثور تساؤل أخير: ما الذى دعا إلى تغيير اسم «يعقوب» إلى الإسم «إسرائيل» ؟ والإجابة على هذا التساؤل تكمن فى أن بنى إسرائيل كانوا يفضلون دائمًا الاسم «إسرائيل» على الاسم «يعقوب»، حتى أنهم عندما تحوَّل مصطلح «العبرانيين» الدال عليهم فى مرحلة معينة من تاريخهم إلى مصطلح آخر ينسبهم إلى يعقوب ، لم يستخدموا اصطلاح «بنى يعقوب»، وإنما استخدموا اصطلاح «بنى إسرائيل».

وربما كان مرجع ذلك، هو دلالة كلا الإسمين : فالاسم «يعقوب» فى اللغة العبرية يأتى على صيغة فعل فى زمن المستقبل (يَعَقُبْ) بمعنى (يلى. يأتى فى عقب ... يعقب)، ومن هنا فإن دلالته تشير إلى التبعية. أما الإسم «إسرائيل» ، فقد فسَّرته القصة نفسها على أن دلالته تشير إلى «المجاهد مع الله»، وهى دلالة أرفع من دلالة الاسم الأصلى للرجل- «يعقوب».

وللمفسرين اليهود رأى فى ذلك، حيث يقولون إن الاسم «يعقوب» يدل بالفعل على التبعية والخضوع والإنحطاط، أما الاسم «إسرائيل» ، فإنه اسم ذو مهابة وجلال، وإذا قُلب صار شكلاً للعبارة (لى رأس)، وهى العبارة التى تدل على الغاية من كون إسرائيل رأس الخليقة وبدايتها، وهذا هو السبب فى تفضيل الاسم «إسرائيل» وتقديمه دائمًا على الاسم «يعقوب» فيما تلى تلك القصة من نصوص»[1].

أما عن تصنيف القصة بين أنواع الأدب الشعبى، فإنها - بوضعها الحالى الذى تناولناها به- تندرج تحت ثلاثة أنواع:

النوع الأول: «الأسطورة» . وتندرج القصة تحته باعتماد الإشارة إلى أن مصارع يعقوب هو «الله» ، وهى أسطورة تنتمى إلى ذلك النوع الذى يحكى عن صراع البشر ضد الآلهة، كما فى نموذجى «جلجامش» الرافدى، و«هيراكليس» الإغريقى.

النوع الثانى: «الحكاية الشعبية». وتندرج القصة تحته، إذا نظرنا إلى مصارع يعقوب على أنه «جنى». وهى فى هذا تشبه العديد من الحكايات الشعبية التى يعرفها التراث الشعبى فى العالم كله، ومن بينها تلك الحكايات التى يتضمنها كتاب «ألف ليلة وليلة»، والتى تتناول الصراعات بين عالم البشر وعالم الجن.

النوع الثالث : «الحكاية التعليلية» ، وذلك بالنظر إلى سمة التعليل الواردة فى القصة لكل من : شريعة تحريم أكل عرق النِّسا ، واسم المكان «فنيئيل» ، وتحول اسم «يعقوب» إلى «إسرائيل» .

١- أهارون يعقوب جرينبرج ، عِطُورى تُوراه :(زخارف التوراة)، يابنا تل أبيب، ١٩٧٦م، المجلد الثالث، ص٨-٩ .

الفصل الخامس
العـذراء القربـــان

تمهيـد :

عـرفت المجـتـمعات البشرية في مرحلة متقدمة من تاريخها، ربما في العصور الموغلة في القدم، فكرة القرابين البشرية، حيث كانت القبيلة أو الأسرة تقدم أحد أفرادها قربانًا للآلهة استرضاء لها من ناحية، ودرءًا لغضبها من ناحية أخرى. إلا أنه بتقدم العقل البشرى ، وبتقدم الفكر الدينى لدى الشعوب القديمة، وبوجود رسل من البشر مرسلين من قبل الله على فترات متقطعة من التاريخ الإنسانى وفى أنحاء متفرقة من العالم القديم: قاموا بتصحيح المنحرف من العقائد ، كل هذا أدى إلى اختفاء تلك العادة البشعة.

والبحث فى مسألة القرابين البشرية وتاريخها وتطورها هو بحث شاق مضن؛ لايستوعبه مثل هذا التمهيد الذى نحن بصدده. لذا، سيقتصر الأمر على عرض موجز لفكرة القربان البشرى فى منطقة الشرق الأدنى القديم وكذلك فى اليونان القديمة.

وقبل ذلك العرض ، تجدر الإشارة إلى أن الباحثين فى مسألة القرابين -فيما يذكر «د. سيد القمنى»- انقسموا إلى فريقين بصدد تتبع التطور التاريخى لمسألة القربان: فريق يرى أن القربان فى بدايته تَمثَّل فى تقديم الثمار للآلهة، ثم ارتأى الإنسان- إمعانًا فى تملق الآلهة- أن يذبح لها من ماشيته باعتبار اللحم أعلى مرتبة من النبات. وزيادة فى المغالاة ، تحول الإنسان نحو الدماء البشرية، بشكل جزئى ، حيث كان يسيِّل بعض دمه بجرح مقصود على مذابح الآلهة تقربًا وفداء لنفسه وأولاده وممتلكاته . ثم تحول الأمر فى النهاية إلى القربان البشرى الكامل الذى اتخذ هيئة «النذر»، حيث كان الإنسان يذبح أحد أبنائه تقرُّبًا للآلهة ، أو شكراً لها على استجابتها لرجائه ، أو دفعًا لشرٍّ محتمل الحدوث.

أما الفريق الثانى، فيعكس الأمر تمامًا ، حيث يذهب إلى أن البداية كانت بالقربان البشرى، وبالتدرج الارتقائى فى تطور العقل البشرى، تحول الأمر نحو الحيوان؛ الذى قدمه الإنسان عوضًا عن نفسه أو قبيلته. وكان الإنسان أحيانًا يكتفى بتقديم النبات فى حالة احتياجه للحيوان[1].

١- د. سيد القمنى، الأسطورة والتراث، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٧٧ .

وفى هذا الصدد ، أرى أن مسألة القرابين البشرية لايمكن تتبعها وفق خط بيانى مستقيم، بل متعرج - صاعد تارة وهابط تارة أخرى، بحيث يمكن القول إن التضحية بالبشر كانت تخضع أولاً وأخيراً لمدى صحة العقيدة الدينية أو انحرافها ، ولمدى تطور الفكر البشرى وتراجعه، وهما الأمران اللذان لم يستقيما على طول الخط لدى شعب واحد فى كل الأزمان. وربما نجد دليلاً على ذلك، فى أن القربان الأول فى تاريخ البشرية، وهو القربان الذى قدمه ابنا آدم، لم يكن قربانًا بشريًا. ومع ذلك عرفت المجتمعات البشرية بعد ذلك فكرة القربان البشرى فى أماكن متفرقة من الأرض وفى أزمان مختلفة، بل إن بعض الشعوب عرفته فى فترة من تاريخها ثم أقلعت عنه، وبعض الشعوب الأخرى لم تعرفه إلا فى مرحلة متأخرة من تاريخها . إذن متى عرف الإنسان فكرة القرابين البشرية؟ هذا مالايستطيع أحد الجزم به جزمًا قاطعًا، ولاتحديده تحديداً دقيقًا .

أما بالنسبة لتاريخ القرابين البشرية عند أمم الشرق الأدنى القديم وعند الإغريق ، فيمكن عرضه على النحو التالى:

فى مصر القديمة، وردت إشارة غامضة مبتسرة فى معرض حيث «فرانسواز دونان»عن القرابين فى مصر القديمة، مؤداها : «... لأننا لايمكننا أبداً إنكار وجود قرابين بشرية»[١]. هذه الإشارة الغامضة لم يقم عليها دليل حتى الآن. فلم يقل أحد من الباحثين الثقاة فى الديانة المصرية القديمة بوجود القرابين البشرية فى مصر القديمة، ولم يُعثر حتى الآن على نص مصرى قديم يشير إلى ذلك النوع من القرابين. كذلك ، فإنه باستعراض الحقائق المتعلقة بالقرابين فى مصر القديمة، نجد الآتى:

* أن القرابين الجنائزية التى كانت تقدم للشخص الميت ربما كانت أهم- عند المصرى القديم- من القرابين التى تقدم للآلهة [٢].

١- فرانسواز دونان وكريستيان زفى كوش، الآلهة والناس فى مصر من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥ ميلاديا ، ترجمة فريد بورى، دار الفكر ، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٠٧ .

٢- د. سليم حسن ، «الديانة المصرية القديمة وأصولها» ، دراسة ضمن كتاب (تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول: العصر الفرعونى، تأليف محمد شفيق غربال وآخرين، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ)، ص٢٣٤ .

* أن القرابين التى كانت تقدم للآلهة كانت تجمع بين الطعام والشراب (الماء- اللبن- الجعة- النبيذ) ، ومنتجات العطور كالبخور والزهور، وكذلك الأزياء والحلى والملابس. هذه التقدمات كلها لم يتميز فيها القربان الحيواني[١].

* أن حرق القرابين الحيوانية للآلهة لم يكن سوى لوصول رائحة الشواء للآلهة فقط[٢].

* أن حرق القرابين الحيوانية كان يعد رمزاً للقضاء على أعداء الإله فحسب[٣].

* أنه لم توجد فى مصر القديمة أية شعائر خاصة بذبح الحيوان وتقطيع الأجزاء المخصصة للتضحيات وتوزيعها [٤].

وكل هذه الحقائق السابقة تؤكد على عدم أهمية القربان الحيوانى، ومن ثم عدم أهمية «الدم» لدى المصرى القديم، وهو ما يؤدى إلى القول بعدم وجود القرابين البشرية فى مصر القديمة ، على الأقل فى العصور التاريخية. ويؤكد على ذلك أنه بينما كان المصرى القديم يركز فى قربانه الحيوانى على الغزلان والماعز والإوز ، نجده - كما يذكر «سميث»- يحرم لحم بعض الحيوانات التى ترمز إلى آلهة بعينها كالبقرة (التى كانت ترمز إلى الإلهة حَتْحور) ، حيث «كان أكل لحم البقر لايقل بشاعة عن أكل لحم البشر»[٥]. وهذا ما يؤكد بدوره على عدم معرفة المصرى القديم للقرابين البشرية.

وفى بلاد النهرين، تقدم لنا بعض النصوص السومرية والبابلية فكرة عن موضوع القرابين. فيذكر «ول ديورانت» أن هناك لوحة عُثر عليها فى خرائب بعض المدن السومرية ؛ نُقشت عليها بعض الصلوات التى جاء فيها:

١- أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبوبكر ود. محمد أنور شكرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٧م، ص١٩٧ .

٢- إستيندورف ، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. سليم حسن، مطبعة المعارف ، القاهرة، ١٩٢٣م، ص٦٩ .

٣- ياروسلاف تشرنى ، الديانة المصرية القديمة، ترجمة أحمد قدرى ، هيئة الآثار المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص١٦٩ .

٤- فرانسواز دونان وكريستيان زفى كوش ، المرجع السابق، ص١٠٧ .

٥- روبرتسن سميث ، محاضرات فى ديانة الساميين...، ص٣٥١ .

« إن الضأن فداء للحم الآدميين، به افتدى الإنسان حياته »[١].

وفى قصة الطوفان البابلية الواردة بين ثنايا ملحمة جلجامش ، تنتهى القصة بتقديم « أوتْنابِشْتِم » - بطل الطوفان البابلى- القربان الحيوانى للآلهة بعد انتهاء أحداث الطوفان : « وشَمّت الآلهة الرائحة ، شمّتْ الآلهة الرائحة العذبة، وتزاحموا كالذباب فوق القربان »[٢].

ومن النص السومرى ، يُفهم أن بلاد النهرين عرفت فى مرحلة ما من تاريخها- ربما كانت فترة بالغة القدم- فكرة القرابين البشرية، وأن تلك الفكرة تم التحول عنها من القربان البشرى إلى الحيوانى فى العصر السومرى. ويجىء النص البابلى ، الذى يُفترض أنه يلى النص السومرى تاريخيًا- ليؤكد على ذلك التقدم الفكرى فى مسألة القربان، حيث نص على « حيوانية » القربان الذى قدمه بطل الطوفان للآلهة.

وفى سوريا القديمة، عرف الفينيقيون (سكان الساحل من الكنعانيين) -فيما يؤكده « كونتنو »- طقوس التضحية البشرية، حيث كانت التضحية بالابن البكر عُرفًا جاريًا لدى الكنعانيين فى عصورهم القديمة، كما أنهم احتفظوا بذلك العرف حتى عصورهم المتأخرة ، حيث روى « فيلون الجبيلى » أنه كان من عادة الكنعانيين التضحية بأعز أبنائهم لإبعاد الكوارث عن أنفسهم . أما فى الأحوال العادية، فإنه كان بإمكانهم إحلال القربان الحيوانى محل الضحية البشرية [٣]. وهذه المعلومات عمومًا معطاة تحت التحفظ العلمى .

وجدير بالذكر أنه فى طريق تطور القربان من «البشرى» إلى «الحيوانى» عند الساميين ، كانت هناك محطة على طريق ذلك التطور ، تتمثل فى تحول القربان البشرى - بالتضحية بالشخص كاملاً- إلى نوع من إراقة دم الشخص من جزء من جسده . وهذا ما يؤكد عليه « سميث » ، حيث يذكر أنه فى طقوس الساميين القدماء وغيرهم من الأمم القديمة والحديثة على السواء، نجد العابد يريق دمه على مذبح الآلهة؛ كوسيلة لنذر نفسه وصلواته للآلهة . ويضرب

١- ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة، المجلد الأول- الجزء الثانى: نشأة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨م، ص٢٩ .

٢- Speicer , E.A., Akkadian Myths and Epics ..., p. 95 .

٣- ج كونتنو، الحضارة الفينيقية...، ص١٤٥ .

«سميث» مثلاً لذلك بالطقوس التى كان يمارسها كهنة البعل الكنعانيين أثناء مناظرتهم الطقوسية مع النبى «إيليا»، والتى وردت قصتها فى سفر الملوك الأول (الإصحاح ١٨ :٢٨)، حيث كان أولئك الكهنة يجرحون أنفسهم أمام المذبح ليتقبل «بَعَل» قربانهم. ويضرب «سميث» مثلاً آخر يتعلق بالآراميين ، حيث يذكر أن الفعل السريانى «إتْكَشَّفْ»، والذى يعنى (أن يتضرع) ، كان معناه الحرفى (أن يجرح نفسه). ويَخلُص «سميث» من ذلك إلى أن إراقة الدم بدون قتل ، كانت بديلاً عن القربان البشرى عند الأمم السامية[١].

وفى إيران ، كان الفُرس القدامى- فى عهد ظهور الديانة الزردشتية (حوالى منتصف القرن السابع قبل الميلاد)- يقرِّبون إلى الشمس وإلى النار، وكذلك إلى إلههم «أهورا مَزْدا» قرابين من الأزهار والخبز والفاكهة والعطور ، وكذلك الكثير من الحيوانات كالثيران والضأن والخيل وذكور الوعول . وكانوا قبل ذلك قد عرفوا- كغيرهم من الأمم- الضحايا البشرية . وكانوا يعتقدون أن الآلهة لاينالها من تلك القرابين إلا رائحتها ، لأنها ليست فى حاجة إلا إلى روح الضحية[٢].

وفى الأناضول ، عرف الحيثيون قرابين احترام الآلهة واستعطافها . تلك القرابين- كما يذكر «جارنى» - تمثلت فى بواكير الثمار والحيوانات الحولية. إلا أنه عُرفتْ أيضًا لديهم القرابين البشرية. ويدل على ذلك أحد طقوس التطهير التى عرفها الحيثيون عند الهزيمة العسكرية، والتى تتمثل فى هذا النص : «إذا هُزمت الجيوش من قِبَل العدو، فعليها أن تؤدى طقسًا «وراء» النهر... عليهم أن «يشُقُّوا» رجلاً وعنزة وجرواً وخنزيراً صغيراً، ويضعوا نصفًا على هذا الجانب، ونصفًا على الجانب الآخر...». كذلك عرف الحيثيون أيضًا التضحية البشرية بأسرى الحرب[٣].

وفى اليونان القديمة ، كان الإغريق يقدمون لآلهتهم ثمار الحقول أو الكروم أو الأشجار ، وكثيراً ماكانوا يقدمون حيوانًا يشتهى الإله طعمه. وعندما تضطرهم الحاجة ، كانوا يضحُّون بالآدميين أنفسهم. وكان الضحايا الآدميون يقذف بهم من فوق صخور قبرص ولوكاس

١- روبرتسن سميث ، المرجع السابق، ص٣٥١ .

٢- ول وايريل ديورانت ، المرجع السابق ، ص٤٣٣ .

٣- أ.ر. جارنى ، الحثيون ...، ص٢٠٥-٢٠٧ .

استرضاء للإله «أپوللو» ، وكان آخرون يقدمون قربانًا للإله «ديونيسوس» . كذلك ظل «زيوس» كبير الهة الأوليمپ يتلقى قرابينه من الضحايا البشرية حتى القرن الثانى بعد الميلاد. وعلى مر الزمن ، اقتصرت التضحيات البشرية على المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام، ثم تطور الأمر فيما بعد إلى الاستعاضة بالحيوانات بدلاً من القرابين البشرية [١]. وقد عرف الإغريق أيضًا تقديم الأسرى كقرابين بشرية، ربما كانت قرابين جنائزية. ففى الإلياذة- إحدى رائعتى الشاعر الإغريقى «هوميروس»، وعندما ابتدأ البطل «أخيل» فى إجراء طقوس دفن صديقه المقرب «پاتروكلوس» ذبح اثنى عشر شابًا طرواديًا وألقى بهم فى المحرقة مع أربعة جياد وكلبين من كلابه المفضلة[٢].

وعند عرب ما قبل الإسلام فى الجزيرة العربية، فإنه على الرغم من أن القرابين الحيوانية كانت أكثر ما يقدم للآلهة كهدايا ونذور، إلا أنه عُرف نوعان من القرابين البشرية: النوع الأول يتمثل فى تقديم الأسرى قرابين للآلهة، والنوع الثانى يتمثل فى تقديم أحد الأبناء قربانًا على سبيل النذر.

ومن أمثلة النوع الأول ، ما فعله «المنذر بن ماء السماء» ملك الحيرة بالأسيرات الروميات اللاتى سباهن بعد معركة طاحنة بينه وبين الروم والغساسنة ، حيث قدمهن قربانًا[٣]. ومن أمثلة ذلك النوع أيضًا ، وربما كان مثالاً على القرابين البشرية كطقوس جنائزية عند العرب، ما فعلته بنو عبس بأسرى يهود خيبر، عندما دارت حرب ضروس بين عنترة بن شداد وبين يهود خيبر، قُتل خلالها الأمير شداد- أبو عنترة على يدى زعيم اليهود «جبار بن صخر» ، فما كان من عنترة إلا أن قتل زعيمهم وأعمل فيهم تقتيلاً وسبى المئات منهم. وعندما همُ بدفن أبيه، ذبحت أمه وزوجة أبيه الأميرة سمية ورجلان من بنى عبس حوالى سبعمائة وسبعين رجلاً من الأسرى اليهود على قبر الأمير شداد[٤].

١- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثانى- الجزء الأول، ص٣٥٠-٣٥١ .

٢- هوميروس، الإلياذة، ترجمة أمين سلامة، دار الفكر العربى، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م، ص٤٧٤ .

٣- أحمد أرحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام.... ص٣٨٨-٣٨٩ .

٤- عبد الملك بن قريب الأصمعى، سيرة عنترة بن شداد، مكتبة ومطبعة المشهد الحسينى، القاهرة، ١٣٩١هـ، المجلد الخامس- الجزء الثانى والخمسون، ص٢٩٥ .

أما النوع الثانى من القرابين البشرية عند عرب ما قبل الإسلام (النذر)، فيتمثل فى قصة نذر عبدالمطلب بن هاشم أن يذبح أحد أبنائه عند الكعبة قربانًا لله، ، إنْ كمل عددهم عشرة أنفس ، وما كان من خروج القداح على ابنه «عبدالله» أبى الرسول (ﷺ) ، ثم نجاة عبدالله بعد خروج القداح على الإبل[1].

أما بنو إسرائيل ، فإنه بقراءة كتابهم المقدس (العهد القديم) ، يتضح أن تطور فكرة القربان لديهم كانت على عكس معظم الشعوب القديمة التى ارتقت بفكرة القربان البشرى وحولتها إلى قربان حيوانى. فالأمر لديهم اتخذ شكل الانحدار والتراجع نحو البدائية عكس مسيرة التاريخ . ويمكن إيضاح ذلك على النحو التالى:

* وردت فى بداية التوراة الإشارة إلى القربان النباتى والحيوانى: على أنه القربان المعروف منذ بداية الحياة على الأرض، حيث نصت التوراة على أن «قايين» (قابيل) ابن آدم قدَّم قربانًا للرب من أثمار الأرض ، كما قدَّم أخوه «هابيل» من أبكار غنمه (تكوين ٤ :٣-٤) .

* نصت التوراة أيضًا على أن نوحًا- بعد انتهاء أحداث الطوفان العصيبة- قدم قربانًا للرب من الحيوانات والطيور «الطاهرة» التى حملها معه فى الفلك (تكوين ٨: ٢٠-٢١) .

* وردت فى سفر التكوين أيضًا قصة «فداء إسحق» من الذبح بكبش، عندما امتحن الله إبراهيم وطلب منه ذبح ابنه «إسحق» (من وجهة النظر التوراتية) ، ثم افتداه بالقربان الحيوانى (تكوين ٢٢ : ١-١٤) . وهذه القصة بذاتها جديرة بوضع أسس القرابين لدى بنى إسرائيل ، باستبعاد التضحية البشرية إن كانوا قد عرفوها ، وبما يفيد التحريم الضمنى للقرابين البشرية، وإقرار التضحية بالحيوانات على سبيل القربان ، وهو ما شكَّل صلب التشريع الموسوى- دستور العقيدة والعبادات لدى بنى إسرائيل - فيما يتعلق بمسألة القرابين.

* نصت الشرائع الموسوية - فى سفر اللاويين- على أنواع القرابين، وفصَّلت فى ذلك تفصيلاً دقيقًا ببيان المحلل والمحرم من أنواع الحيوانات والطيور التى تقدم على سبيل القربان، والأجزاء التى تؤكل من الضحية دون سواها، وكيفية تقديم القربان، وأنواع الذبائح وما إلى ذلك. وعلى الرغم من تعقيد وصرامة التشريعات الموسوية الواردة فى التوراة التى بين أيدينا الآن، إلا أنها لم تنص على تقديم أى نوع من القرابين البشرية ، وما سكوت تلك التشريعات عن النص على القرابين البشرية إلا على سبيل التحريم الضمنى أيضًا.

١- أنظر : ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، المكتبة العلمية ، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص١٥١-١٥٥ .

* إن كل ما سبق من حقائق قدمتها التوراة نفسها كان كافيًا لإقرار شرائع القرابين لدى بنى إسرائيل وتثبيتها واستمرارها على مدى تاريخهم ، وبخاصة أنها أفرغت فى قالب تشريعى؛ صار دستوراً للديانة اليهودية.

إلا أن ما حدث بعد ذلك هو العكس، حيث تدهورت شريعة القربان فى العصور اللاحقة . فقد عرف بنو إسرائيل الأضحيات البشرية فى عصر القضاة (كما يتضح من قصة ابنة يفتاح الجلعادى- وهى موضوع الفصل) ، وفى عصر انقسام المملكة، كما يتضح من قصة تضحية الملك «آحاز بن يوثام» (٧٣٥-٧١٥ق.م) - ملك يهوذا، عندما أحرق أبناءه فى النار- قربانا للإله الكنعانى «بَعَل» (ملوك ثان ١٦ : ١-٤ ، أخبار الأيام الثانى ٤٨ :١-٤) . كذلك عرف بنو إسرائيل الأضحيات البشرية فى الفترة التى سبقت واقعة السبى البابلى فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد، وهو ما أشار إليه النبى «إرميا» فى سفره : «من أجل أنهم تركونى وأنكروا هذا الموضع وبخروا فيه لآلهة أخرى ... وملأوا هذا الموضع من دم الأزكياء. وبنوا مرتفعات للبعل ليحرقوا أولادهم بالنار محرقات للبعل ...» (إرميا ١٩ : ٤-٦) .

نص القصة

فَكَانَ رُوحُ الرَّبُ عَلَى يَفْتَاحَ فَعَبَرَ جِلْعَادَ ومَنَسَّى وَعَبَرَ مصفَاة جِلْعَادَ ومِنْ مصفَاة جِلْعَادَ عَبَرَ إلىَ بَنِى عَمُّون. ونَذَرَ يَفْتَاحُ نذْرًا للرَّبِّ قَائلاً إن دَفَعْتَ بنى عَمُّون ليدى فالخَارجُ الذى يَخْرُجُ مِنْ أبْوَاب بيتى للقائى عِنْدَ رُجُوعى بالسلامة مِنْ عنْد بنى عمون يَكُونُ للرَّب وأُصْعِدهُ مُحرقةً ثُمّ عَبَرَ يفتاح إلى بنى عمون ليُحاربَهم . فدفعهم الرَّبُّ لِيَده . فَضَرَبَهُم مِنْ عَرُوعير إلى مَجيئكَ إلى منِيت عِشْرِينَ مَدِينة وإلى آبل الكرُوم ضَرْبَة عَظِيمَة جداً. فذل بَنُو عَمُّون أمَامَ بنى إسرائيل.

ثُمَّ أتى يَفْتَاحُ إلى المصفاة إلى بيته. وإذا بابْنَته خَارجَةً للقَائه بدفُوف ورَقْص . وَهِيَ وَحِيدةٌ. لَمْ يَكُنْ لَهُ ابْنٌ ولا ابْنَةٌ غَيْرهَا . وكَانَ لما رَآهَا أنَّهُ مزَّقَ ثِيَابَهُ وقَالَ آه يا بِنْتى قَد أحْزَنْتنى حُزنًا وصرْت بينَ مُكدِّرِىَّ لأنى قَدْ فَتحتُ فَمى إلى الرَّبِّ ولايُمكنُنى الرُّجُوع. فَقَالتْ لَهُ. يا أبى هَل فَتَحْتَ فَاكَ إلى الرَّبِّ فَافْعَلْ بى كَمَا خَرَجَ مِنْ فيكَ بِمَا أنَّ الرَّبَّ قَد انْتَقَمَ لَكَ مِنْ أعدائكَ بَنِى عَمُّون . ثُمَّ قَالتْ لأبيهَا فَلْيُفْعَلْ لى هذا الأمْرُ . اتْرُكْنى شَهْرَيْن فَأذْهبَ وأنْزِلَ عَلَى الجِبال وأبْكى عَذْرَاويَّتى أنَا وصاحبَاتى. فَقَال اذْهَبى وأرْسَلَهَا إلى شَهْرَيْن فَذَهَبَتْ هِى وصَاحِباتها وبَكَتْ عَذْراويتهَا عَلَى الجبال. وكَانَ عنْدَ نهاية الشَّهرين أنَّهَا رَجَعَتْ إلى أبيهَا فَفَعَل بهَا نَذْرَهُ الذى نَذَرَ . وهَى لَمْ تَعرفْ رَجُلاً. فَصَارَتْ عَادَةً فى إسرائيل . أنَّ بَنَات إسرائيل يَذْهَبْنَ مِنْ سَنَةٍ إلى سَنَةٍ لِينُحْنَ عَلَى بِنْتِ يَفْتاحَ الجِلعَادى أرْبعَة أيَّام فى السَّنَة .

وردت قصة العذراء القربان فى الفقرات (٣٠-٤٠) من الإصحاح الحادى عشر من سفر القضاة . وبذلك يصبح زمن وقوعها هو عصر القضاة الذى بدأ بعد وفاة يشوع، وامتد حتى قيام الملكية فى إسرائيل (حوالى ١٠٢٠ق.م) .

وهناك خلفية تاريخية للقصة ، تتمثل فى أنه بعد وفاة ثامن القضاة «يائير الجلعادى» ، تحول بنو إسرائيل عن عبادة إلههم القومى «يهوه» إلى عبادة البعليم والعشتاروت (آلهة الكنعانيين) وكذلك آلهة آرام وصيدون (صيدا) وموآب وبنى عَمُّون والپلِشْتْ (الفلسطينيين)[١] ، فسلَّط يهود عليهم العمونيين (بنى عمُّون) ؛ الذين اجتمعوا فى جِلْعاد لقتال بنى إسرائيل . فوقع اختيار بنى إسرائيل على «يِفْتاح الجِلْعادى» (تاسع القضاة) ليقودهم ضد العمونيين . وفى البداية رفض «يفتاح» بسبب طرد إخوته من أبيه له وحرمانهم إياه من ميراث أبيه لأنه- على حد تعبير السِّفْر- كان «ابن زانية» . إلا أنه عاد وقَبِل أن يقودهم فى تلك الحرب شريطة أن ينصِّبوه قاضيًا ورئيسًا لهم ، فوافق شيوخ جلعاد على ذلك . وبادر «يفتاح» - الذى كان على حد تعبير السفر «جبَّاراً»- بمفاوضة العمونيين بالطرق السلمية فى البداية، إلا أنهم رفضوا وحشدوا جيوشهم لقتال بنى إسرائيل ، فقرر يفتاح قتالهم.

ونأتى بعد ذلك لصلب القصة ، حيث يبدو أن يفتاح «الجبار» كان يشعر بالرهبة من قتال العمونيين، ولم يكن واثقًا من انتصاره عليهم. فنذر يفتاح نذراً ليهوه -إلهه بأنه، إن نصره يهود فى حربه ضد العمونيين، فإنه سيقرِّب له أول شخص يخرج من بيته للقائه عند عودته - قربانًا - وانطلق يفتاح بعدها لقتال العمونيين ، وانتصر بالفعل عليهم. وعند عودته إلى بيته، كان أول من خرج لاستقباله ابنته الوحيدة التى لم يكن له ذرية غيرها ، وكانت قد خرجت لاستقباله بالدفوف وبالرقص . وعندما رآها يفتاح ، شقَّ ثيابه وحزن حزنًا عظيمًا ، إلا أنه مع ذلك لم يستطع التراجع عن نذره ، فأخبر ابنته بالأمر ، فأظهرت البنت شجاعة منقطعة النظير، حيث تقبلت الأمر برضاء نفس، وشجعت أباها على المضى فى الوفاء بنذره ، وطلبت منه أن

١- الپلشت (الفلسطينيون) شعب من شعوب البحر ، أتوا من جزر بحر إيجه قرب اليونان حوالى أوائل القرن الثانى عشر قبل الميلاد واحتلوا الجزء الجنوبى من الساحل الشرقى للبحر المتوسط، والذى أطلق عليه «فَلَسْطِيَا» - نسبة إليهم ، وتحول الاسم بعد ذلك إلى «فلسطين» .

أيهلها شهرين تبكى فيهما عذريتها، ثم انطلقت هى وصديقاتها إلى حد الجبال ، وظلت هناك لمدة شهرين تبكى- هى وصاحباتها- عذريتها، ثم عادت لإنفاذ الأمر، الذى قام يفتاح بالفعل بتحقيقه والوفاء بنذره ، مضحيًا بابنته الوحيدة ومقربًا إياها قربانًا ليهوه. وصارت بعد ذلك عادة فى إسرائيل: أن تذهب بنات إسرائيل أربعة أيام فى السنة إلى نفس الجبل، أو ربما إلى أى جبل ، لينُحْن على ابنة يفتاح الجلعادى.

ولتحليل هذه القصة ، لابد من تحليل كل عنصر من عناصرها الأساسية على حدة، وهى العناصر التى تبدو على النحو، التالى:

١- الأب (المُضَحِّى) :

كان يفتاح الجلعادى - حسب وصف القصة له - «جبار بأس ابن زانية». وربما كان يفتاح ثانى اثنين وُصفا فى العهد القديم بصفة «الجبار» ، بعد «نمرود بن كوش بن حام بن نوح» الذى نُسب إليه بناء برج بابل. ورغم ذلك لم يقص العهد القديم شيئًا من جبروتهما أو أفعالهما الخارقة، فى الوقت الذى قصَّ علينا مآثر «شمشون» وبطولته البدنيه الخارقة ، ولم يطلق عليه صفة «الجبار».

والوصف «جبار بأس ابن زانية» يوحى باتجاهين متضادين فى تحليل شخصية يفتاح . فوفقا لهذا الوصف ، كان يفتاح يتمتع بقوة بدنية خارقة . وهذا فى حد ذاته يجعله يتمتع بقوة نفسية مماثلة من شجاعة وثقة بالنفس ، بل ربما يجعله يتمتع بالطيش والرعونة وحب المغامرة واقتحام المخاطر ، اعتماداً على قوته البدنية ، كما هو الحال مع «شمشون».

كذلك نصَّت القصة على أن يفتاح «كان عليه روح الرب». و«روح الرب»- كما يُفهم من ظاهر العبارة - تومىء إلى التأييد الإلهى ليفتاح ، حتى ولو لم يكن يتمتع بقوة بدنية هائلة. وهذا أيضًا كان من المفترض أن يسهم فى تمتع يفتاح بالقوة النفسية المماثلة، اعتماداً على التأييد الإلهى له. إذن كان هناك مقومان أساسيان يشكِّلان بنية القوة النفسية لدى يفتاح : القوة البدنية والتأييد الإلهى، اللذان كان لابد أن ينحسر الخوف فى وجودهما ، بل ويختفى من شخصية يفتاح .

وعلى جانب آخر ، فإن الشق الثانى من وصف يفتاح «ابن زانية » لابد وأن يهز تلك القوة النفسية المفترض وجودها فى شخصية يفتاح . فهذا الوصف لابد وأن يؤدى بيفتاح إلى الشعور بالمهانة والخزى وقلة القدر وضآلة الشأن ، خاصة فى مجتمع قَبَلى ذى أصول بدوية

يسود فيه التفاخر والتعاير . ودليل ذلك ما حدث ليفتاح من إخوته من أبيه ، عندما طردوه وحرموه ميراث أبيه ، فهرب إلى مكان آخر وهو يشعر بالذلة والقهر والاضطهاد ، فى الوقت الذى كان بإمكانه أن ينتقم منهم جميعًا لتفوقه البدنى عليهم، إلا أن إحساسه بضآلة شأنه أمامهم- لكونه «ابن زانية»- انعكس على تصوره لذاته ، فتعطلت لديه القوة البدنية ، التى كبلها إحساسه بالضعف النفسى وبصغر القيمة الاجتماعية والإنسانية لديه.

وقد حاول يفتاح أن يسترد مكانته الاجتماعية ومن ثم قوته النفسية المفتقدة ، عندما تمنّع على شيوخ جلعاد الذين استنجدوا به ليقودهم فى حربهم ضد العمونيين. وكان تمنُّعه هذا رغبة منه فى التأكد من حاجة قومه إليه، وأنه «المنقذ» لهم، وأنه - على الرغم من كونه « ابن زانية»، إلا أنه «ذو مكانة رفيعة لديهم». وربما كانت الشكوك تساور يفتاح فى لجوء قومه إليه، على أنه لجوء مؤقت وللضرورة القصوى فقط، وأنهم ربما يعودون إلى سابق عهدهم معه من تحقير لشأنه بعد انفراج الأزمة، فما كان منه إلا أن اشترط عليهم- ليجيب طلبهم- أن ينصّبوه عليهم قاضيًا ورئيسًا ، فوافقوا . هذا التمنُّع وذاك الاشتراط كانا يحملان فى طياتهما أمرين هامين بالنسبة ليفتاح : أولهما : التأكد من حاجة قومه إليه بما يبث فى نفسه القوة النفسية المفتقدة لديه، ويمحو شعوره الدائم بالمهانة . والأمر الثانى : كان نوعًا من الانتقام «الخفى» من قومه بأن يترأس عليهم «ابن الزانية»!

كان على يفتاح بعد ذلك أن يقود بنى إسرائيل ويشن الحرب على العمونيين ويظهر بطولاته المنتظرة ليؤكد على أنه «جبار» بالفعل ، وبخاصة أن كان قد استعاد الجانب الناقص فى شخصيته - القوة النفسية، ولو على مستوى الوعى. إلا أن ما حدث كان على العكس مما يُفترض ، فقد لجأ يفتاح إلى أسلوب التفاوض الدبلوماسى مع ملوك العمونيين والأموريين ، وكأنه يستجدى الانتصار المتحقق بالطرق السلمية. ولما فشل ذلك الأسلوب، اضطر مرغمًا إلى الحرب ، فقاتل الأموريين أولاً وانتصر عليهم ، ثم قرر إعلان الحرب على العمونيين، الذين يبدو أنهم كانوا أكثر قوة وعدداً من الأموريين، مما أشعر يفتاح بالرهبة من تلك المواجهة العسكرية الاضطرارية . وربما كانت قوة العمونيين ، وكذلك تداعى الإحساس بالضعف النفسى لدى يفتاح ، إلى جانب خوفه من الفشل ، ومن ثم التفريط فى الفرصة الذهبية التى أتته ليتخلص من كيانه الاجتماعى الضعيف وليؤكد لنفسه أولاً ثم لقومه أنه جدير بالمكانة التى جعلوها عليها، كل هذا جعل من يفتاح شخصية مهزوزة غير واثقة فى قدرتها على تحقيق

النصر، مما حدا به إلى طلب الدعم من القوى العليا- إلهه «يهوه، فى شكل رشوة ، صوّرتها القصة فى صورة «نذر» . لذا فقد نذر يفتاح لإلهه بأن يقرّب له أول شخص يخرج للقائه- من بيته - قربانًا، شريطة أن ينصره يهوه على العمونيين . وبالفعل «نصره إلهه» ، ووفّى هو بنذره مضحيًا بابنته «الوحيدة» فى سبيل تحقيق مجد شخصى .

إن أسلوب يفتاح فى قيادة بنى إسرائيل ضد العمونيين لاينم أبداً عن أنه كان «جبار بأس» - كما وصفته القصة . فعلى الرغم من ذلك الوصف ، لم تصف لنا القصة جانبًا من بطولاته الفردية التى تظهر «جبروته وقوته»، كما أن القصة لم تنسب ليفتاح فضل الانتصار على العمونيين، حيث أقرت القصة صراحة بأنه : « فدفعهم الرب ليده ». هذا فى حين صوّرته القصة فى هيئة المفاوض المتروّى المتردد الخائف، وهذا كله يخرجه من دائرة الأبطال الشعبيين ، حيث أن أهم سمات البطل الشعبى هى التهور والاندفاع وحب المغامرة والأعمال البطولية الفردية، وهو ما لم يتوفر فى شخصية يفتاح . هذا فضلاً عن تذبذب شخصيته بشكل عام. إذن لماذا وصفته القصة بأنه «جبار بأس» ؟!

هذا ما يُحسب «على» القصة وليس «لها» .

٢- الإبنة (الضحية) :

صوَرت القصة ابنة يفتاح الجلعادى على أنها «عذراء لم تعرف رجلاً» فما الذى دعا كاتب القصة إلى ذلك التصوير ، ولم يصوّرها على أنها «امرأة»؟

تتمثل الإجابة على هذا التساؤل فى أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن كاتب القصة ربما أراد- عامداً- تعميق البعد المأساوى فى القصة ، بهدف التكريس لفكرة أن النذر مهما علت قيمته (عذراء) ، ومهما كانت نتائجه (مأساة) ، فأنه لابد من الوفاء به . وربما تمثل فكرة تعميق البعد المأساوى إحدى سمات الحكايات الشعبية، كما أن فكرة تصوير القصة للضحية على أنها «عذراء» ، تجعل متلقى القصة يتعاطفون بشكل أكبر مع الشخصية، وذلك أيضًا شائع فى الحكايات الشعبية وربما نجد دليلاً على ذلك، فى أن الإغريق المتأخرين (حوالى القرن الخامس قبل الميلاد) عندما وصلتهم قصة «إيفيچينيا) »- إبنة أجاممنون ، العذراء التى لاقت نفس مصير ابنة يفتاح ، رفضوا فكرة موت العذراء ، وأعادوا صياغة القصة، بحيث تنتهى بنجاة العذراء من الموت، وما كان ذلك

إلا تعاطفًا مع شخصية الضحية لكونها «عذراء». وكذلك الحال فى قصتى «أندروميدا» و«عذراء طروادة» الإغريقيتين، حيث رفض كاتب القصة فى الحالتين فكرة موت العذراء فى نهاية القصة، وتحايل لإنقاذها على يد بطل تعاطفًا منه أيضًا مع الشخصية .

الاحتمال الثانى: وهو يتعلق بشرائع الطهارة والنجاسة الواردة فى التوراة. فربما اختار كاتب القصة ضحية «عذراء» ، لأن العذراء أكثر طهارة من المرأة المتزوجة ، حيث لاينجّس العذراء- فى التشريع اليهودى- سوى «الطمث» . أما المرأة المتزوجة ، فمنقضات طهارتها كثيرة ، ومنها الطمث والجماع والولادة والنفاس. ومن المفروض أن تكون الأضحية طاهرة . لذا تخيَّر الكاتب الأنثى الأكثر طهارة لتكون هى الضحية ، على سبيل التوافق مع الشريعة ، على الرغم من أنه ناقض تلك الشريعة فى إطارها العام، بإقراره «القربان البشرى» الذى يعتبر عدم نص الشريعة اليهودية عليه بمثابة التحريم.

وعند ترجيح أى الاحتمالين ، فإنى أرجح الاحتمال الأول، بسبب السمات القصصية الشعبية التى تسود فيها من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب التناقض الواضح فى الاحتمال الثانى بين الإطار العام للتشريع اليهودى (تحريم القرابين البشرية) وبين الهدف الخاص من كون الضحية عذراء (الطهارة) . هذا علاوة على تفرُّد هذه الحالة القصصية بين القصص الوارد فى العهد القديم، والذى يتناول الفترة من بداية الخليقة وحتى انقسام المملكة الإسرائيلية الموحدة بعد وفاة سليمان (حوالى ٩٢٢ق.م) .

أما عن موقف ابنة يفتاح تجاه التضحية بها، فإنه كان موقفًا شجاعًا رائعًا، وإن لم يخلُ من لحظة ضعف إنسانية . فعندما أخبر يفتاح ابنته بنذره ، تلقَّت الفتاة نبأ قتلها «بيد أبيها» فى ثبات وشجاعة فائقين، وشجعت أباها على تنفيذ الأمر والوفاء بالنذر «ما دام قد نذر» . وكان يحدو الفتاة فى ذلك بعدان : البعد القومى، والمتمثل فى قبولها أن تكون «وليمة انتصار شعبها على أعدائه»؛ إنكاراً للذات وإيثاراً للمجموع - أى القبائل الإسرائيلية التى كان عليها أن تبتهج بانتصارها مهما كان الثمن . والبعد الثانى ، هو البعد الدينى المتمثل فى إنكارها ذاتها أيضًا وقبولها أن تكون «وفاء النذر الذى نذره أبوها»، ودرءًا لعقوبة يهوه لأبيها، وربما لشعبها ، إن هو حنث بوعده ورجع فى نذره .

هذا الموقف الرائع يقدّم نموذجًا لشخصية شجاعة تتسم بإنكار الذات والإيثار، لا الأثرة. ومع ذلك ، فهو من ناحية ثانية موقف يثير الدهشة ، ويوحى فى الوقت ذاته بأن القرابين

البشرية كانت أمراً عاديًا لدى بنى إسرائيل فى ذلك العصر . فقبول الفتاة التضحية بها بتلك السهولة دون جزع ولاتراجع ، أمر يثير الريبة: فهل كانت القرابين البشرية معروفة بالفعل لدى بنى إسرائيل فى ذلك الزمن، ومن هنا يصير الأمر عاديًا؟ أم أن سمة الشجاعة الفائقة منعت الفتاة من جدال أبيها فى ذلك الأمر الشاذ الغريب غير المألوف؟ إننا إزاء ذلك - لانستطيع أن نقبل سوى الرأى الموحى بشجاعة الفتاة وثباتها وقوتها النفسية الخارقة ؛ التى لم تتوفر لدى أبيها «الجبار» المزعوم.

إن لحظة الضعف الإنسانى التى انتابت الفتاة، وجعلتها تطلب من أبيها أن يمهلها شهرين حتى تبكى عذريتها ، توحى بقوة بأن القرابين البشرية لم تكن عادة مألوفة لدى بنى إسرائيل فى ذلك الزمن. فلو كان المناخ (الدينى) العام يتضمن مثل ذلك النوع من القرابين لدى بنى إسرائيل، لما «طلبت» الفتاة مهلة تبكى فيها عذريتها ، ولكانت هناك قواعد منظمة لذلك النوع من القرابين . فمسألة «طلب المهلة» تلك، تؤكد على أن ذلك الأمر (التضحية البشرية) كان أمراً عارضًا ، فوجئت به الفتاة ، فوقعت بين شعورين : الرغبة فى الحياة على حساب نذر أبيها ، والرضا بقضائها إنقاذاً لأبيها وشعبها من غضب الإله الدموى «يهوه» . وهنا رجُحت الفتاة- مع عدم اقتناعها بذلك- الأمر الثانى، ربما من واقع تكوينها النفسى والخُلقى ؛ الذى اتسم بالإيثار والثبات والشجاعة الفائقة.

٣- بشرية القربان :

يثور تساؤل هام ومُلح : لماذا نذر يفتاح لإلهه قربانًا بشريًا، ولم ينذر له قربانًا حيوانيًا أو نباتيًا أو ما إلى ذلك؟

هناك فرضيتان تمثل إحداهما الإجابة على ذلك التساؤل :

الفرضية الأولى : أن يفتاح عندما نطق بنذره أمام إلهه ، لم يكن يقصد شخصًا محدداً. وإنما كان يرى أن قيمة «النذر» لابد وأن تتكافأ مع قيمة «شعوره» بالخوف «ورغبته» القوية فى الانتصار لتحقيق مجد شخصى يعيد إليه توازنه النفسى ومكانته المفتقدة . لذا ، فقد نذر يفتاح «أضحية بشرية» لقيمتها الأعلى بين الكائنات، إمعانًا فى «رشوة» إلهه حتى يستجيب له ويحقق له مآربه الشخصية . ووفقا لهذه الفرضية ، كان يفتاح ذاتيًا أنانيًا جداً، بحيث أعمته رغباتهِ الشخصية عن حقيقة أن بيته (الذى ستخرج منه الضحية) لم يكن يضم سوى ابنته الوحيدة، وربما زوجته (إن كانت موجودة فى الأصل). وهنا لم يكن يفتاح «واعيًا»

بأى شكل عندما نطق بنذره ، بل كان اللاوعى الذى يضم رغباته المكبوتة مسيطراً عليه لدرجة ألغى معها عقله الواعى. وهذا بدليل أنه عندما فوجىء بأن ابنته هى أول شخص يخرج من بيته للقائه، شقَّ ثيابه وحزن حزنًا عظيمًا، وهذه الحالة عنده كانت تمثل حالة «الوعى».

الفرضية الثانية : أن يفتاح عندما نطق بنذره ، كان «واعيًا» تمامًا، وكان يضمر السوء فى الوقت ذاته ، حيث يُفترض أنه كان يقصد بنذره ذلك؛ أن يكون أول خارج من بيته للقائه (وهو الذى سيصير الضحية) ، واحداً من إخوته ، انطلاقًا من رغبة قديمة أكيدة فى الانتقام من إخوته الذين أذلوه وحقَّروا من شأنه . وهذه الفرضية تتكىء على افتراض «آخر» بأن كلمة «بيته» لم تكن تعنى منزل يفتاح الذى يضم ابنته، وإنما تعنى «عائلته» كلها بما فيها إخوته، وأن يفتاح تصالح مع إخوته عندما تأهب لحرب العمونيين . هذه الرغبة القوية «اللاواعية» فى الانتقام ، عندما تحركت إلى حيز الوعى لدى يفتاح ، أسقطت ابنته من حساباته ، حيث لم يكن يرى فى تلك اللحظة سوى إخوته ، وهى الرؤية الدموية التى أقْصَت ابنته «الحبيبة» من وعيه ساعة نطقه بالنذر، فكانت هى الضحية فى النهاية، مما يحقق عنصر «المفارقة».

٤- عنصر المفارقة :

تقوم العديد من الحكايات الشعبية فى تراث العالم على عنصر المفارقة. ومن أشهر تلك الحكايات الشعبية، قصة «الأمير المحتوم عليه الموت» من التراث المصرى القديم، والتى موجزها أن ملكًا اشتاق للذرية، بعد أن حُرم منها زمنًا طويلاً ، فأعطته الآلهة بغيته، لكنها قدَّرتْ على ذلك المولود أن يموت صغيراً على يد تمساح أو حية أو كلب عقور. ويبذل الملك ما فى وسعه ليحول بين ابنه وبين القدر، حتى كبر الولد وصار شابًا وسافر إلى بلاد النهرين وتزوج من ابنة ملكها. وفى الوقت الذى تأكد فيه الملك المصرى وكل من يعرف بتلك النبوءة ، بأنها نبوءة كاذبة ، يموت الأمير بالفعل بأحدى الطرق التى نصت عليها النبوءة[1].

كذلك يحتوى الكتاب الشهير «ألف ليلة وليلة» على العديد من الحكايات الشعبية التى تقوم على عنصر المفارقة ، ومن أشهرها ما حدث للملك شهريار وأخيه الملك شاه زمان مع زوجتيهما، ومع الصبيَّة التى حبسها الجنى فى صندوق وكانت تضاجع الرجال بجانبه وهو نائم،

١- أنظر : د. سليم حسن ، الأدب المصرى القديم أو أدب الفراعنة، الجزء الأول، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٩٠م، ص١١٠-١١٥ .

وكذلك حكاية الثور والحمار مع صاحب المزرعة ، وغيرها ، بل إن حكايات ألف ليلة وليلة كلها- كفكرة - تقوم على عنصر المفارقة ، من واقع ما حدث بين شهريار وشهرزاد [١].

أما قصة ابنة يفتاح الجلعادى الواردة فى متن سفر القضاة من العهد القديم، فيتجلى فيها عنصر المفارقة فى النقاط التالية:

* يفتاح الجلعادى : جبار بأس/ ابن زانية .

: قوة بدنية خارقة / قوة نفسية ضئيلة.

* يطرده إخوته الأضعف منه ويحرمونه ميراث أبيه / يهرب إلى مكان آخر.
* شيوخ جلعاد يستنجدون به / يتمنّع عليهم .
* يستعيد توازنه النفسى بكونه ترأس على بنى إسرائيل/ لايشعر بقوته البدنية.
* يصير عليه قتال العمونيين وإظهار بطولته / يستجدى الحلول السلمية.
* يقرر دخول الحرب مكرهًا / يرشو يهوه بنذره قربانًا بشريًا له .
* يقصد بالنذر أحد إخوته / تصبح ابنته الوحيدة المقربة إليه هى القربان.
* يريد الانتقام من إخوته / يُنتقم منه فى أعز الناس لديه .
* يعود ظافراً منتصراً / يشق ثيابه ويحزن حزنًا عظيمًا .
* يحرز مجداً شخصيًا كبيراً/ يخسر أحب الناس إليه (ابنته) .

أما عن نظائر قصة ابنة يفتاح الجلعادى فى تراث الأمم القديمة، فتأتى كلها بين ثنايا التراث الميثولوجى الإغريقى. وأهم تلك النظائر الإغريقية ثلاث قصص ، ربما لاتتشابه كلية فى التفاصيل مع قصة ابنة يفتاح ، لكنها تشترك معها فى بعض العناصر .

هذه القصص الثلاث هى :

١- أنظر : ألف ليلة وليلة، طبعة مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة، بدون تاريخ ، أربعة مجلدات .

١- قصة إيفيچينيا :

ترتبط قصة إيفيچينيا ارتباطًا مباشراً بأحداث «الإلياذة» ، وهى الملحمة الرائعة التى كتبها الشاعر الإغريقى الضرير «هوميروس» فى الفترة التى تتراوح بين القرنين الثانى عشر والعاشر قبل الميلاد على اختلاف الآراء. ومع ذلك ، فإن قصة إيفيچينيا، على ارتباطها بأحداث الإلياذة ، لايتضمنها نص الملحمة نفسه . فالإلياذة - وفقًا لنصها- لاتتضمن سوى أحداث السنة العاشرة والأخيرة من الحرب التى نشبت بين الإغريق والطرواديين ، والتى تؤرخ بالفترة ما بين (١٢٨٠-١١٨٣ق.م) تقريبًا . لذلك ، فإنها لم تتضمن الكثير من أحداث تلك الحرب ومقدماتها : تلك المقدمات التى تتضمن قصة إيفيچينيا .

أما المصادر الإغريقية التى حكت قصة إيفيچينيا ، فمتعددة، وإن كان أهمها وأشهرها تلك التراچيديات التى كتبها الشاعر الإغريقى الشهير «يوريبيدس» (٤٨٥-٤٠٦ق.م) عن إيفيچينيا [١]، مع ضرورة الإشارة إلى أنه ما من شاعر إغريقى واحد كتب قصة إيفيچينيا كاملة[٢].

أما أقدم الروايات التى حُكيت عن تلك العذراء الإغريقية، فربما يرجع تاريخها إلى تاريخ الإلياذة نفسها ، بل وربما يرجع تاريخها إلى أقدم من ذلك : إلى عصر الحضارة الموكينية (١٦٠٠-١٢٠٠ق.م) ، حيث عرف هذا العصر -فيما يذكر «د. أحمد عتمان» - قصصًا عن البشر مفعمة بالرعب وأعمال العنف وأكل لحم البشر وقتل الآباء والأمهات ، وذوى القربى، وتقديم البشر كقرابين [٣].

وتتلخص القصة فى أنه بعد أن اختطف الأمير الطروادى «باريس» الأميرة الجميلة «هيلين» ، زوجة ملك الإغريق «مينيلاوس» ، عندما حلَّ الأول ضيفًا على الملك الإغريقى، ثارت ثائرة الإغريق ، وأعدوا حملة كبيرة لاسترداد هيلين ومعها كرامة الإغريق . وبينما كانت

١- د. عبد المعطى شعراوى . أساطير إغريقية .... الجزء الأول، ص٢٤-٢٥ .

٢- Hamilton , Edith, Mythology . The New American Library, New York, 1957, p. 248.

٣- د. أحمد عتمان . الشعر الإغريقى تراثًا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م.

السفن الإغريقية تتأهب للإبحار من ميناء «أوليس» ، إذا بالعواصف تهب وتحطم عدداً منها. وتأجّل رحيل السفن حتى تهدأ الرياح ، إلا أنها لم تهدأ . وهنا استشار «أجا ممنون» قائد الحملة عرافًا إغريقيًا يُدعى «كالخاس» ، فأخبره العراف بأن الرياح هى تعبير عن غضب الربة «أرتميس» - ربة الصيد، وأنه لن يهدأ غضبها إلا بالتضحية لها بفتاة عذراء ، هى «إيفيچينيا» ابنة أجا ممنون الكبرى . ورفض أجاممنون التضحية بابنته ، فاشتد عصف الريح ، ونشب الخلاف بين أجاممنون وبقية قادة الإغريق واتهموه بالخيانة ، حتى رضخ للأمر أخيراً وأرسل فى طلب ابنته بخدعة ، حتى حضرت إلى أوليس. وهناك أخبرها أبوها بالأمر، فأظهرت الفتاة شجاعة منقطعة النظير، وأبدت استعدادها لتقديم نفسها فداء لوطنها. وبالفعل أصعدوها على المنبح، وتولى الكاهن ذبحها قربانًا للربة أرتميس ، التى هدأ غضبها ، فهدأت الريح، وانطلقت السفن الإغريقية نحو هدفها المنشود[١].

وقد اختلفت الآراء بشأن أسباب غضب الربة أرتميس من الإغريق، وطلبها إيفيچينيا - بالتحديد- قربانًا : فالرواية القديمة تذكر أن مرجع غضب الربة هو قيام الإغريق (وفى رواية أخرى «أجاممنون» نفسه) بقتل أحد الحيوانات البرية المفضلة لدى الربة، فعاقبتهم بطلبها قربانًا من جنسهم- فتاة عذراء[٢].

وهناك رواية أخرى تذكر أن أجاممنون كان قد نذر للربة أرتميس - فى عام من الأعوام- أن يقدم لها أجمل فتاة تكون ولادتها فى ذلك العام. وحدث أن وُلدت إيفيچينيا فى العام نفسه، وحدث أن كبرت وصارت بالفعل أجمل الفتيات اللاتى ولدن فى تلك السنة. وقد نسى أجاممنون ، أو تناسى نذره، فغضبت منه الربة أرتميس[٣] . وهذه الرواية هى الأصح- فى نظرى- حيث أن الربة حددت إيفيچينيا بالتحديد لتقدم قربانًا لها.

وهناك العديد من الروايات الأخرى التى يضيق المجال بذكرها .

وقد اختلفت الآراء أيضًا بشأن مصير إيفيچينيا . فالرواية التقليدية القديمة تنص على أنها ذُبحت على مذبح الربة أرتميس وماتت. إلا أنه ظهرت روايات أخرى متأخرة فى القرن الخامس

١- د. عبد المعطى شعراوى، المرجع السابق، ص٣٣٧-٣٤١ .

٢- Hamilton, Edith, Op. cit., p. 249 .

٣- د. عبد المعطى شعراوى، المرجع السابق ، ص٣٣٨ .

قبل الميلاد، ترفض فكرة ذبح إيفيجينيا . فتحكى رواية أن الفتاة اختفت من المذبح ، بعد أن لفّتْها الربة أرتميس فى غمامة بيضاء، ووجد الحاضرون بجوار المذبح ظبية مقطوع عنقها ، فأعلن الكاهن الذى كان عليه أن يذبح الفتاة أن ذلك «من صنع الربة أرتميس نفسها، والتى أبت أن يتلطخ مذبحها بدماء بشرية». ومع ذلك لم تُحمل إيفيجينيا إلى السماء، بل حملتها الربة أرتميس بنفسها إلى أرض التاوريين، حيث عاشت هناك كاهنة لذلك الشعب، حتى التقت بأخيها أوريستيس ، وهربا من هناك عائدين إلى بلاد الإغريق [1].

كذلك تحكى رواية أخرى أن الآلهة ، عندما هم الكاهن بذبح إيفيجينيا، أرسلوا عاصفة رعدية فوق رأس الفتاة ، فانتشر الرعب بين الحاضرين . وهنا تدخل البطل الإغريقى الشهير «أخيليوس» (أخيل) وأنقذ العذراء البريئة، ثم أرسلها إلى صحراء «سكوثيا» ، وقيل إنه تزوجها وأنجب منها ولده «نيوبتوليموس»[2].

٢- قصة أندروميدا :

وردت هذه القصة بين ثنايا أسطورة البطل الإغريقى «بيرسيوس» التى حكاها - كاملة- كلٌ من «أوڤيد» و«أپوللودوروس»[3].

وكانت «أندروميدا» ابنة «سيفيوس» ملك چوپا (يافا) الإثيوبى- من زوجته «كاسيوپيا» . وكانت الملكة كاسيوپيا كثيراً ماتتباهى بأنها - هى وابنتها أندروميدا- أجمل من الناريدات Nerides (حوريات البحر من بنات پوسايدون- إله البحر عند الإغريق) . فاشتكت الحوريات تلك الإهانة إلى أبيهن وحاميهن پوسايدون، الذى أرسل على چوپا طوفانًا، أعقبه بإرسال وحش بحرى ضخم من إناث البحر ليدمر البلدة. وعندما استشار الملك سيفيوس نبوءة «آمون»، أخبرته النبوءة بأن خلاصه الوحيد هو أن يضحى بابنته أندروميدا- العذراء الجميلة ، ويقدمها للوحش فداءً لوطنها. فما كان من الملك إلا أن قيد ابنته بالسلاسل إلى صخرة كبيرة على شاطىء البحر ليلتهمها الوحش. وتصادف فى تلك اللحظة مرور البطل الإغريقى الشهير «پيرسيوس» ممتطيًا صهوة الحصان المجنح الشهير فى الميثولوچيا الإغريقية «بيجاسوس».

١- Hamilton, Edith, Op. cit., p. 249 .

٢- د. عبد المعطى شعراوى، المرجع السابق، ص٣٤٢ .

٣- Hamilton , Edith, Op. cit., p. 141 .

وعندما رأى پيرسيوس العذراء الفاتنة أندروميدا على ذلك الحال، وقع حبها فى قلبه من أول لحظة، فقرر أن ينقذها . وبالفعل طار پيرسيوس بالحصان المجنح وسلّط على الوحش رأس الجورجونة «ميدوزا» - التى كان قد قطعها من قبل ، والتى تحوِّل من ينظر إليها إلى حجر ، فتحول الوحش على الفور إلى صخرة ضخمة. وفى رواية أخرى ، غاص پيرسيوس تحت الماء، وباغت الوحش وقطع رأسه [١].

٣- قصة عذراء طروادة:

وردت قصة عذراء طروادة بين ثنايا مجموعة الأساطير العديدة التى حكيت عن أشهر أبطال الإغريق طُرّاً- «هيراكليس» (هرقل) ، وهى الأساطير التى تعددت مصادرها .

ووفقًا لهذه القصة ، فقد كان «لاوميدون» ملكًا على طروادة . وذات يوم طلب من الإلهين «أپوللو» و«پوسايدون» - بناء على رغبة كبير آلهة الإغريق «زيوس» - أن يبنيا أسواراً لمدينة طروادة ، لقاء أجر معين سيقوم بدفعه لهما.

وما إن أتم الإلهان بناء أسوار طروادة ، حتى حنث لاوميدون بوعده، ورفض أن يعطيهما أجرهما، فأرسل أپوللو على طروادة طاعونًا ، بينما أرسل پوسايدون تنينًا بحريًا.

ولم تذكر القصة أن لاوميدون استشار نبوءة أو عرافًا بشأن الخلاص من تلك الأزمات ، إلا أنه يُفترض وجود مثل تلك الاستشارة ، أو يُفترض أن لاوميدون بنفسه هو الذى حاول ترضية الآلهة ودفع غضبها ، فقدم ابنته ضحية لوحش البحر، لدفع البلاء عن مدينته. عمومًا ، فقد قام لاوميدون بتكبيل ابنته بالسلاسل على شاطىء البحر، ليلتهمها التنين البحرى. وتصادف أيضًا مرور البطل الإغريقى هيراكليس ، الذى عرض على لاوميدون أن ينقذ ابنته مقابل أن يعطيه لاوميدون الخيول التى سبق لزيوس أن أعطاها لجده، فوافق لاوميدون. وبعد أن قتل هيراكليس التنين وأنقذ العذراء، طالب لاوميدون بالخيول ، فحنث الأخير وتنصل من وعده ، فقتله هيراكليس ، وأعطى الفتاة لصديقه «تيلامون» [٢].

وبمقارنة القصة العبرية عن ابنة يفتاح الجلعادى بالقصص الإغريقية المشابهة ، يتبين وجود أوجه شبه وأوجه اختلاف ، هذا علاوة على تداخل أوجه الشبه والاختلاف فى بعض الأحيان،

١- أوفيد ، مسخ الكائنات (ميتامورفوزس) ....، ص.١١٠-١١٢ .

٢- Hamilton , Edith, Mythology..., p. 167 .

بحيث ينم إقرار إحدى الروايات لقصة ما عن وجه اختلاف ، وعندما تتم مناقشة الأمر على وجه الاحتمال أو الافتراض ، يتحول ذلك الاختلاف إلى وجه شبه. ويمكن إيضاح ذلك على النحو التالى:

أولا : أوجه المشابهة :

تتشابه قصة ابنة يفتاح الجلعادى مع القصص الإغريقية سالفة الذكر فى عدة عناصر، يمكن اعتبارها عناصر جوهرية تمثل قوام ذلك النموذج القصصى عن العذراء القربان . وهذه العناصر هى :

١- عذرية الضحية :

تتشابه القصص جميعًا فى تأكيدها على وجود فتاة «عذراء» (فى كل الأحوال) يتم التضحية بها وتقديمها قربانًا بشريًا لأسباب متنوعة، ولأهداف متنوعة أيضًا. ولعل اتفاق القصص جميعها على «عذرية» الضحية القربان يسهم فى التأكيد على الفرضية التى توصلت إليها عند مناقشة وتحليل القصة العبرية، والتى مؤداها أن اختيار الضحية البشرية «عذراء»، كان الهدف منه تعميق البعد المأساوى فى القصة، وكسب تعاطف المتلقى مع شخصية الضحية البائسة .

٢- العنصر الإلهى:

تتشابه القصص جميعها أيضًا فى وجود العنصر الإلهى المرتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع القربان ، مع تنوع طفيف فى ذلك العنصر .

ففى القصة العبرية ، كان «يهوه» إله بنى إسرائيل «الواحد الخاص» - هو الذى تلقَّى القربان مباشرة ، ولم يطلبه بنفسه ، بل قُدِّم إليه على سبيل النذر. ونفس الشىء يقال بالنسبة للرواية القديمة لقصة إيفيجينيا ، والتى تقر بموت العذراء، حيث كانت الربة أرتميس - ربة الصيد وإحدى إلهات المجمع الإلهى الإغريقى- هى التى تلقَّت القربان مباشرة ، مع الاختلاف عن القصة العبرية فى أن الربة هى التى طلبت القربان بنفسها.

أما فى قصتى «أندروميدا» و«عذراء طروادة» ، فكان الذى من المفروض أن يتلقى القربان هو الوحش البحرى ، نائبًا عن الآلهة ، ولم تطلب الآلهة بنفسها القربان مباشرة ، وإنما أخبرت عن ضرورة القربان «نبوءة آمون» - فى قصة أندروميدا، واجتهد لاوميدون الأب فى الرأى بتقديم ابنته قربانًا- فى قصة عذراء طروادة .

٣- عنصر الأب:

تتفق القصص جميعًا فى مسئولية الأب عن التضحية بابنته وتقديمها قربانًا بشريًا، فيما عدا قصة أندروميدا، التى استبدل الأب فيها بالأم- الملكة كاسيوبيا. وتنحصر مسؤولية الأب عن التضحية البشرية فى عنصرين: إما «النذر» (كما فى حالة يفتاح فى القصة العبرية، وأجاممنون - وفقًا لإحدى روايات قصة إيفيچينيا) ، أو «العقاب» (كما فى حالة أجاممنون أيضًا وفقا لإحدى الروايات ، وكذلك حالتى كاسيوبيا ولاوميدون) .

كذلك تتفق القصص فيما بينها على أن الأب فى جميع الأحوال هو الذى أسلم ابنته بيديه إلى الموت، وإن كان أجاممنون قد أبدى اعتراضًا فى البداية على التضحية بابنته ، إلا أنه عاد وأسلمها - مضطرًا - إلى الكاهن ليذبحها .

ثانيا : أوجه الاختلاف :

وتختلف القصص التى سبق عرضها فيما بينها اختلافات جوهرية أحيانًا، وطفيفة أحيانًا أخرى، وهذه الاختلافات تتمثل فى الآتى:

١- أسباب القربان :

تراوحت أسباب القربان البشرى فى هذه القصص بين سببين رئيسيين:

* النذر: كما فى حالة يفتاح الجلعادى فى القصة العبرية، وأجاممنون وفقًا لإحدى روايات قصة إيفيچينيا التى نصت على نذر أجاممنون للربة أرتميس أجمل فتاة يكون ميلادها فى عام النذر.

وعلى الرغم من ذلك التشابه بين الحالتين ، إلا أن الاختلاف بينهما يكمن فى وضوح دوافع النذر فى القصة العبرية ، حيث كان يفتاح يغرى «يهوه» بلحم ودم بشريين حتى ينصره فى حربه ضد العمونيين. هذا فى حين لاتبدو دوافع النذر واضحة لدى أجاممنون .

* العقاب: وذلك كما فى حالة كل من كاسيوبيا ولاوميدون ، وكذلك أجاممنون - وفقا للرواية التى تنص على أنه قام بصيد أحد الحيوانات البرية المحببة إلى الربة أرتميس.

وفى هذا الصدد ، يمكن إدخال حالة يفتاح تحت عنصر «العقاب» ، إذا اعتمدنا الفرضية التى سبق طرحها فى معرض تحليل القصة العبرية، والتى مؤداها أن يفتاح عندما نذر ليهوه القربان البشرى، إنما كان يقصد أحد إخوته ، على سبيل تحقيق رغبته فى الانتقام منهم، فعاقبه «يهوه» على سوء نيته بأن يكون القربان هو ابنته المحببة لديه.

وإذا أخذنا بتلك الفرضية ، فإن عنصر الاختلاف بصدد أسباب القربان يتحول إلى عنصر تشابه ، حيث يكون يفتاح قد عوقب على سوء نيته، وأجاممنون على تعديه على ممتلكات الربة أرتميس وكاسيوپيا على غرورها ، ولاوميدون على حنثه بالوعد.

٢- فكرة الفداء:

تتجلى فكرة الفداء بوضوح فى القصص الإغريقى بشكل خاص، بينما تختلف القصة العبرية فى ذلك. فبينما قدمت كل من إيفيچينيا (باستبعاد رواية النذر)، وأندروميدا وعذراء طروادة قربانًا لافتداء الوطن ، لأسباب متنوعة ، لم تكن ابنة يفتاح الجلعادى سوى أضحية شكر ليهوه .

إلا أنه لوتذكرنا أن نذر يفتاح (القربان البشرى) - حسب الأسباب الظاهرية التى طرحتها القصة - كان لطلب نصرة بنى إسرائيل على أعدائهم، لأمكن القول بأن ابنة يفتاح كانت هى الأخرى فداء لشعبها.

ويبقى الفارق فى أن الأضحيات الإغريقية قدمت أثناء الأزمة وبغرض حلها، بينما قدمت الضحية الإسرائيلية بعد انفراج الأزمة (تحقق النصر) ، وإن كان هناك ثمة رابطة بين النذر والفداء.

٣- مصير العذراء :

اختلف مصير العذراء بين تلك القصص جميعًا. فقد انتهت القصة بموت العذراء فى حالة ابنة يفتاح الجلعادى، وكذلك فى حالة إيفيچينيا (وفقًا للرواية الإغريقية القديمة) . بينما تم إنقاذ العذراء من الموت فى حالة كل من إيفيچينيا (وفقا للرواية التى تذكر أن الربة أرتميس استبدلتها بظبية وحملت العذراء إلى أرض التاوريين، وكذلك الرواية التى تنص على إنقاذ البطل أخيل لها)، وكذلك أندروميدا وعذراء طروادة.

٤- البطل المنقذ:

وهذا العنصر يرتبط بالعنصر السابق (مصير العذراء) ، حيث يظهر هذا العنصر فى القصص التى انتهت بانقاذ العذراء ونجاتها من الموت ، وكان هذا الإنقاذ يتم على يد بطل فى جميع الأحوال ، فيما عدا رواية إنقاذ الربة أرتميس العذراء بنفسها . ويظهر هذا العنصر فى القصص الإغريقية فقط، حيث تولى البطل «أخيل» إنقاذ إيفيچينيا - وفقًا لإحدى الروايات ، كما تولى البطل «پيرسيوس» إنقاذ أندروميدا ، بينما تولى البطل الشهير «هيراكليس» إنقاذ عذراء طروادة.

ومع اتفاق القصص الإغريقية فى ظهور البطل المنقذ، إلا أنها فى الوقت نفسه اختلفت فيما بينها بشأن الدافع الذى حدا بالبطل لإنقاذ العذراء فقد أقرت قصة أندروميدا بأن دافع «پيرسيوس» فى إنقاذها كان «الحب» كذلك أقرت قصة عذراء طروادة بأن دافع «هيراكليس» فى إنقاذها كان «المقابل العينى » المتمثل فى حصوله على الخيول التى أعطاها زيوس لجد لاوميدون. أما فى حالة إيفيچينيا، فلم تنص رواية إنقاذها على يد «أخيل» على دافع محدد، وإنما يستفاد من قصة زواجه به أنه ربما كان دافع «أخيل» فى إنقاذ إيفيچينيا هو «الحب» أيضًا ، مع وجود احتمال لكونه كان دافعًا «إنسانيًا عامًا» فى البداية، ثم تحول إلى حالة خاصة من العشق .

أما القصة العبرية عن ابنة يفتاح الجلعادى، فيغيب عنها عنصر البطل المنقذ، وهذا أمر طبيعى لأن العذراء لم يتم إنقاذها فى الأصل، بل انتهى الأمر بموتها .

٥- العناصر الأسطورية :

تتوافر فى القصص الإغريقية بعض العناصر الأسطورية البارزة ، وأهمها: :

أ- تداخل عوالم الآلهة وعوالم البشر: حيث ينفتح عالم السماء على عالم الأرض فى القصص الإغريقية ، فالربة أرتميس تتواجد عند المذبح أثناء التضحية بالعذراء إيفيچينيا . وفى قصة عذراء طروادة ، يهبط الإلهان «أپوللو» و«پوسايدون» إلى طروادة فى العالم الأرضى ليبنيا أسوارها .

وهذه الموتيفة الأسطورية كانت شائعة فى الميثولوچيا الإغريقية، حيث لاحجب تفصل بين العالمين، بل إن التزاوج بين البشر وبين الآلهة والكائنات الإلهية الأخرى- كالحوريات ، كان شائعًا أيضًا فى الأساطير الإغريقية. وليس أدل على ذلك من الإلياذة ، حيث انقسمت الآلهة إلى فريقين : أحدهما يحارب إلى جانب الإغريق ، والآخر يحارب إلى جانب الطرواديين، وكانت الآلهة موجودة بالفعل فى ميدان القتال، بل إن بعضها جُرح فى المعركة.

ب- الأنثروبومورفية : حيث يتجلى إضفاء الصفات البشرية على الآلهة فى القصص الإغريقية . فالربة أرتميس تختطف إيفيچينيا بنفسها وترسلها إلى بلاد أخرى. وإله البحر «پوسايدون» يغضب لإهانة بناته الناريدات فى جمالهن، فيعاقب چوپا (يافا) بكاملها- وليس كاسيوپيا الملكة وحدها، بإرسال الطوفان، ثم أتبعه بالوحش البحرى. كذلك قصرت قدرة

الإله پوسـايدون عن حمـاية الوحش الذى أرسله ، حـيث يقـهـره البطل پيرسيـوس ويذبحـه . والإلهـان أپوللو وپوسـايدون يبنيـان بنفسـيهـمـا أسـوار طروادة ، مقـابل وعـد من لاوميـدون بإعطائهـما أجريهـمـا- مالاً- عن ذلك العمل. وعندما «يخدعهمـا » لاوميدون ، لايستطيعان إزاء‌ه سـوى إرسـال الطاعـون الذى لم ينل منه، وكـذلك التنين البـحـرى الذى صـرعـه البطل هيراكليس ، وبذلك لم يستطع الإلهـان أن يحصلا على أجريهما ولا الانتقام من لاوميدون ، وإن كان هيراكليس البطل «نصف الإله» هو الذى انتقم منه وقتله جزاء خداعه إياه، وهو مالم يفعله الإلهان.

ج- ظهور الكائنات الأسطورية : كالوحش البحرى والناريدات (حوريات البحر) وكذلك الحصان المجنح (بيجاسوس) فى قصة أندروميدا ، والتنين البحرى فى قصة عذراء طروادة .

د- ظهـور البطل الخـارق القـوة ، الذى ينتـمى إلى «أسطورة البطل» ، والذى يقـهـر إرادة الآلهـة نفـسـهـا ، بتـغلبـه على الوحـوش التى أرسلتـهـا تلك الآلهـة، وذلك كـمـا فى حـالتى : پيرسيوس وهيراكليس.

هـ- توافـر بعض الظواهر الخـارقـة : وذلك كـمـا فى إحـدى الروايات التى حكيت عن إيفيچينيا ، عندما لفَّتها الربة أرتميس فى غمامة بيضاء وحجبتها عن أعين الحاضرين ، عندما قررت إنقاذ العذراء، فاختفت الفتاة ولم يجد الحاضرون على المذبح سوى ظبية مذبوحة.

أما القصة العبرية عن ابنة يفتـاح ، فـتخلو تمامًا من تلك العناصر الأسطورية، على الرغم من امتـلاء قصص التوراة بعنصر الأنثروبومورفـيـة الفجة. وبذلك يمكن القول بانتمـاء القصـة العبرية إلى نوع الحكاية الشعبيـة البسيطة ، التى تخلو من العناصر الخارقة للعادة، وتتكىء على واقع معـاش- ربما يكون تاريخيـا - يكون فـيـه انفصـال بين عـالم السمـاء وعـالم الأرض، سوى من خيط غـيبى لامرئى يتمثل فى العلاقة الاعتقادية بين الإنسان والقدر، دون تجسيد أو تشخيص أو تمثيل حسى لتلك العلاقة.

كـذلك ، فـبطل الحكاية الشـعـبـيـة - كـمـا تذكـر «د. نبـيلة إبراهيم»- يقـدم نموذجًا جـاداً للإنسـان الشـعـبى الذى يعـيش الحـيـاة بكل آلامـهـا وآمـالهـا. ومن ثـم فـإنه يـكشف عن تجـربة إنسانية معاشة، ويثير فينا مشاعر القلق والألم[1]. وهكذا كانت عذراء جلعاد - ابنة يفتاح .

١- د. نبيلة إبراهيم ، قصصنا الشعبى من الرومانسـية إلى الواقعيـة، مكتبـة غريب، القاهرة ، ١٩٩٢م، ص١٢٢-١٢٥ .

وبعد هذه المقارنة بين القصة العبرية ونظيراتها الإغريقية، واعتماداً على المشابهات المتوفرة بين هذه القصص ، يثور التساؤل :

أى هذه القصص كان الأسبق ، وأيها اقتبس من الآخر؟

وللإجابة على هذا التساؤل ، تجدر الإشارة أولا إلى أن هناك نظريتين لتفسير التشابه الملحوظ بين أساطير الشعوب التى لم تتصل ببعضها من الناحيتين الجغرافية والتاريخية ، وهو ما يمكن سحبه أيضًا على بقية أنواع الأدب الشعبى. هاتان النظريتان هما:

* نظرية أحادية الأصل **Monogenesis** : وهى تقول بأن الأسطورة نشأت مرة واحدة لدى شعب معين، وأن ذلك التشابه يرجع إلى الاقتباس والانتشار.

* نظرية تعددية الأصل **Polygenesis** : وهى تقول بأن الأسطورة نشأت لدى كل شعب على حدة ، وأن مرجع التشابه هو تشابه تركيب العقل البشرى[١].

ووفقًا للنظرية الثانية (تعددية الأصل)، تكون قصة ابنة يفتاح قد نشأت منفصلة عند بنى إسرائيل، دون أى تأثير من تراث الشعوب الأخرى. إلا أن عدم توافق القصة بتفاصيلها مع المناخ الدينى والطقسى والتشريعى لدى بنى إسرائيل فى تلك الفترة الزمنية (عصر القضاة) ، يناقض تلك النظرية، حيث أن كل قصة وليدة بيئتها، وبنو إسرائيل لم يعرفوا القرابين البشرية فى تلك الفترة ، كذلك حرَّم التشريع اليهودى (ضمنًا) مثل ذلك النوع من القرابين . ومن هنا، فإن هذه القصة تعتبر نتوءاً شاذاً بارزاً عن المنظومة الاعتقادية لدى بنى إسرائيل - على الأقل فى تلك المرحلة التاريخية، كما تعتبر خيطًا غريبًا داخل نسيج الممارسات الطقسية الإسرائيلية ، مما يصعب معه القول بنشوء هذه القصة لدى بنى إسرائيل إبداعًا عبريًا خالصًا.

ولما كان الأمر كذلك، فإن علينا اللجوء إلى النظرية الأولى (أحادية الأصل). وهذا يعنى أن القصة العبرية إما أنها هى النموذج الذى اقتبس منه الإغريق ، أو العكس . وللفصل فى تلك المسألة، لابد من اللجوء إلى المنظور التاريخى، والذى لابد أن ينحاز إلى التراث الإغريقى على أنه هو الأسبق ، بما يعنى أن القصة العبرية لاتمثل سوى انتحال من ذلك التراث الإغريقى، مع تكييفه - إلى حد ما- ليتسق مع روح العهد القديم .

١- Dundes, Alan , "Mythology", In (Encyclopaedia Britannica, William Benton Publishers, Inc., Chicago, 1964), vol . 15 , p. 1141 .

وللتدليل على ذلك ، يمكن القول إن المأثورات الإغريقية عن پيرسيوس وهيراكليس كانت معروفة لدى الكنعانيين قبل دخول بنى إسرائيل إلى أرض كنعان مع يشوع بعد الخروج من مصر. وذلك بدليل أن قصة پيرسيوس تعكس معرفة جيدة بأحدى مدن الساحل الفلسطينى القديم (يافا) ، والتى أوردتها القصة باسمها القديم «چوپا» ، وهو الاسم الذى اشتهرت به يافا لدى المصريين القدماء أيضًا فى قصص الدولة الحديثة ، وكانت يافا هى مسرح قصة أندروميدا. كذلك فقد عرف الكنعانيون هيراكليس - البطل الإغريقى- معرفة تامة ، بل إنه توحَّد بأحد آلهة الكنعانيين ، وهو «بعل ملقارت». وعلاوة على ذلك ، فإن أقدم الروايات الإغريقية عن إيفيچينيا ، وهى الرواية الأكثر شبهًا بالقصة العبرية ، يرجع تاريخها- حسب الافتراض المسبق- إلى عصر الحضارة الموكينية (١٦٠٠-١٢٠٠ق.م) ، وهو العصر الذى يسبق أيضًا دخول بنى إسرائيل إلى أرض كنعان مع يشوع. وربما يؤكد على انتحال القصة من التراث الإغريقى ، أن سفر القضاة الذى يتضمن القصة العبرية عن ابنة يفتاح ، لم يصغ الصياغة النهائية بأضافة المقدمة والملاحق - فيما يذكر «ترافيك»- إلا بعد العودة من السبى البابلى [١]، أى فى الثلث الأخير من القرن السادس قبل الميلاد ، وهو الزمن الذى لابد وأن التراث الإغريقى كان قد انتشر فيه فى منطقة الشرق الأدنى القديم، عبر القناة الفينيقية الثقافية.

وكل ما سبق يشير إلى أن قصة ابنة يفتاح الجلعادى ليست سوى اقتباس عبرى من التراث اليونانى القديم ، تم تكييفه على قدر استطاعة مدونى العهد القديم ليتوافق مع نسيج العهد القديم القصصى .

١- Trawick , Buckner B., The Bible As Literature, Barnes & Noble, Inc., New York, 1963 , pp. 80-81 .

الفصل السادس

إيليـــا والغربــــــان

تمهيد :

يعد «إيليا» (أو «إيلياهو» التِّشْبِى» أبرز أنبياء بنى إسرائيل فى القرن التاسع قبل الميلاد، وقد عاصر كُلاً من «أحاب بن عُمْرى» (٨٦٩-٨٥٠ ق.م) سابع ملوك مملكة إسرائيل الشمالية(*) ، وابنه «أخَزْيا» (٨٥٠-٨٤٩ ق.م) من بعده .

وتأتى أهمية إيليا من أنه كان أول نبى، بعد عصر المملكة الموحدة، يتصدى للسلطة السياسية ويطالب بالعدالة الاجتماعية، ويقف فى وجه الوثنية الكنعانية التى اجتاحت المملكة الشمالية ، خاصة بعد أن تزوج ملكها «أحاب» من الأميرة الفينيقية «إيزابل» : التى كرست ثمانمائة وخمسين كاهنًا من كهنة بعل لنشر العبادات الكنعانية فى أرجاء مملكة إسرائيل، حتى انصرف معظم الشعب الإسرائيلى عن عبادة إلههم «يهوه» ، واتجهوا للعبادات الكنعانية الوثنية، بحيث صار على إيليا مواجهة السلطة السياسية ممثلة فى أحاب الملك وزوجته، ومواجهة السلطة الدينية ممثلة فى كهنة بعل وكذلك بنى الأنبياء(**) وأيضًا مواجهة شعب إسرائيل المنحرف عن عبادة يهوه واستمرار العبادات الأجنبية .

وقد أثر إيليا فى شعب إسرائيل تأثيراً عميقًا، بحيث تحول فى الذهنية الشعبية الإسرائيلية إلى شخصية بطل شعبى منقذ للأفراد فى أوقات أزماتهم ، أكثر من كونه نبيًا يضطلع بمهام

---

* بعد وفاة سليمان عليه السلام عام ٩٢٢ق.م ، انقسمت مملكة إسرائيل الموحدة إلى مملكتين، إحداهما فى الجنوب وتدعى «يهوذا» وتضم سبطى يهوذا وبنيامين ، والثانية فى الشمال وتُدعى «إسرائيل» أو «إفرايم» وتضم الأسباط العشرة الباقية.

** بنو الأنبياء : جماعات من بنى إسرائيل تشبه الدراويش المتجولين، كانوا يعيشون على غذاء مشترك ويلبسون زيًا واحداً مميزاً لهم، وكان مجلسهم فى أماكن العبادة المقدسة فى بيت إيل وأريحا والجلجال . وهم ليست لهم نبوة، إلا أن بعض نصوص العهد القديم صورتهم كأنبياء. أنظر: ر.هـ ، «بنى هنبيئيم»، (بنو الأنبياء) المعجم المقرائى ، تحرير مناحم سولينالى وموشيه بركوز ، نشر مؤسسة، «دڤير» ، تل أبيب ، ١٩٦٥م، ص١٦٦ .

النبوة على المستوى الرسمي، لذا فقد نشأت حوله مجموعة قصصية تراثية ضخمة تعدت حدود العهد القديم، وتغلغلت في العقيدة الشعبية، بحيث أصبح اليهود لايعتبرونه ميتًا، مثله في ذلك مثل «أخنوخ» [١]، كما تغلغلت في العديد من قصص الأجَّاداه [*]، والتي اعتبرته هي الأخرى حيًا وربطته بالعديد من الطقوس كالختان . بل لقد ازدادت أهمية إيليا في العقيدة الدينية، حتى اعتبره «ملاخي» أحد أنبياء بني إسرائيل اللاحقين عليه، أنه هو- أي إيليا- الذي سيعلن عن مجيء المسيح (ملاخي ٤:٥) .

أما عن حكايات إيليا التي وردت في العهد القديم، فيذكر المفسرون أن القسم من (ملوك أول ١٧ :١) وحتى (ملوك ثان ٢ :١٨) ، وهو القسم الذي تقع فيه حكايات إيليا، ما هو إلا استكمال مقحم على سفري الملوك الأول والثاني، وأن هذا الاستكمال تم من ثلاثة أو أربعة مصادر مجهولة يُطلق عليها «حكايات الشمال»[٢].

ويتفق «ترافيك» مع هذا الرأي، ويذكر أن حكايات الشمال تلك ربما دونت حوالي عام ٨٠٠ق.م ، وأن حكايات إيليا تحمل دليلاً على تداولها شفاهة لفترة زمنية طويلة ، كما أنها تروي العديد من الأحداث الأسطورية الطابع، والتي تعكس الإعجاب بالنبي البطل الذي جَسُر على الوقوف في وجه حكام إسرائيل من أجل الرب[٣].

ومن ناحية أخرى، يذهب «جوتمان» إلى أن مصدر الحكايات التي دارت عن إيليا ونبوته، وكذلك الروح الأسطورية المنسجمة مع تلك الحكايات ، يرجع إلى سفر نبوي قديم ، كان مخصصًا لهذا النبي الكبير بوجه خاص [٤].

١- ر. هـ. «إيلياهو هَتِّشْبي »، (المعجم المقراني...)، ص٥٣ .

* الأجَّاداه : هي القسم القصصي من «الجمارا» : التي تمثل هي و«المشنا» قسمي التلمود الرئيسيين. أما القسم الثاني للجمارا ، فيسمى «الهَلاخَا»، وهو عبارة عن حكم وإرشادات. وتحتوي الأجَّاداه على الكثير من الأساطير والقصص الشعبية والخرافات .

٢- Buttrick, George Arthur (ed.), The Interpreter's Bible, Abingdon Press, New York , 1952 , Vol . 3, p. 144 .

٣- Trawick, Buckner B., The Bible As Literature... , p. 122 .

٤- يهو شُوَّع جوتمان، «إيليا»، (الموسوعة المقرانية: كنز المعرفة عن المقرا وعصورها ، نشر مؤسسة بياليق، أورشليم، ١٩٦٨م)، المجلد الأول، ص٣٣٧ .(عبري).

أما عن حكايات إيليا نفسها ، فهى مجموعة من الحكايات الشعبية التى تأتى فى سياق أحداث تاريخية صرفة تتخللها أحيانًا بعض القصص القصيرة جداً والتى تتسم هى الأخرى بالطابع الشعبى وإن كان لها بعد دينى. هذه الأحداث التاريخية وتلك القصص الشعبية القصيرة يضمها سفرا الملوك الأول والثانى مع حكايات إيليا بالطبع ، وهى - أى الأحداث التاريخية- تتناول تاريخ بنى إسرائيل منذ الأيام الأخيرة لحكم داود ، ثم فترة ملك سليمان ، ثم فترة انقسام المملكة بعد وفاة سليمان ، يعقبه وصف أحوال الفساد السياسى والدينى والاجتماعى فى كلا المملكتين: الشمالية والجنوبية ، حتى نصل فى الإصحاح السابع عشر إلى بداية حكايات إيليا؛ والتى تبرز فى وسط ذلك السرد التاريخى البحت بطابعها الشعبى، على الرغم من تصويرها لصراع إيليا مع السلطة السياسية على المستويات الثلاثة : السياسى- الدينى - الاجتماعى. وبعد انتهاء حكايات إيليا ، يستمر السرد التاريخى لتاريخ المملكتين، وإن كان قد تخلله أيضًا مجموعة أخرى من الحكايات الشعبية عن «إليشع» - خليفة «إيليا».

وتستغرق حكايات إيليا الإصحاحات : من السابع عشر من سفر الملوك الأول، وحتى الإصحاح الثانى من سفر الملوك الثانى ، أى حوالى ثمانية إصحاحات ، تتواصل خلالها حكايات إيليا ، لايقطعها سوى روايتين تاريخيتين عن حرب مملكة إسرائيل ضد الآراميين وردتا فى الإصحاحين العشرين والثانى والعشرين.

وتقع أخبار إيليا التى أوردها سفرا الملوك الأول والثانى فى تسع حكايات منفصلة ، هى على الترتيب التالى:

١- قصة ظهور إيليا للملك آحاب والتنبؤ بالجفاف (ملوك أول ١٧ :١) .

٢- قصة إيليا والغربان (ملوك أول ١٧ : ٢-٧) .

٣- قصة إيليا مع الأرملة الصيدونية وإحيائه ابنها (ملوك أول ١٧ :٨-٢٤) .

٤- قصة مناظرة إيليا مع أنبياء البعل وقتله إياهم (ملوك أول ١٨ : ١-٤٠) .

٥- قصة إنزال إيليا المطر (ملوك أول ١٨: ٤١-٤٦) .

٦- قصة هروب إيليا إلى جبل حوريب خوفًا من بطش إيزابل (ملوك أول، الإصحاح ١٩ ، وهى تتضمن قصة مسحه إليشع نبيًا .

٧- قصة مواجهة إيليا ضد آحاب الملك بسبب اغتصابه كرم نابوت اليزرعيلى وقتله نابوت ظلمًا (ملوك أول، الإصحاح الحادى والعشرين).

٨- قصة إيليا مع أَخَزْيا بن آحاب ملك إسرائيل (ملوك ثان، الإصحاح الأول).

٩- قصة صعود إيليا إلى السماء فى المركبة النارية (ملوك ثان ٢:١-١٨) .

وعلى الرغم من الانفصال الظاهرى بين تلك الحكايات التسع وبعضها البعض ، إلا أنه بالتدقيق يلاحظ أن ثمة ترابطاً روائيًا منطقيًا موجوداً بين بعض هذه الحكايات وبين بعضها الآخر. فعلى سبيل المثال، هناك ارتباط بين الحكاية الأولى (التنبؤ بالجفاف لمدة ثلاث سنوات) وبين الحكاية الخامسة (قيام إيليا بأنزال المطر)، وما بينهما كانت حكايات تتناول سيرة إيليا وأعماله خلال فترة الجفاف، وهى الحكايات التى برز فيها بوضوح مسألة الجفاف الذى حل بالمملكة وبخاصة الحكايتين الثانية والثالثة.

كذلك هناك ارتباط بين الحكاية الرابعة (مناظرة إيليا مع أنبياء البعل وقتلهم) وبين الحكايتين الأولى والخامسة . فقد تنبأ إيليا فى الحكاية الأولى بحلول الجفاف لمدة ثلاث سنوات، وهو الأمر الذى يمكن تفسيره على أنه عقاب من الرب لإسرائيل على تحولهم عن عبادته إلى العبادات الكنعانية . وفى القصة الرابعة (المناظرة) ، انتهى الأمر بقتل أنبياء البعل والسُارية الكنعانيين، وبعودة شعب إسرائيل إلى عبادة إلههم يهوه . وقد ترتب على ذلك زوال سبب العقاب وانتهاء الرجاسات من وسط إسرائيل، ومن ثم فقد تبع ذلك حكاية إنزال المطر كجزاء على عودة الشعب لعبادة إلههم. وعلاوة على ذلك، فإن هناك ارتباطًا أيضًا بين القصة الرابعة (المناظرة) والقصة السادسة (هروب إيليا إلى حوريب)، حيث أن قيام إيليا ومعه الشعب الإسرائيلى بقتل الكهنة الكنعانيين (فى القصة الرابعة) ، أدى إلى تهديد إيزابل الملكة بقتل إيليا، فما كان منه إلا أن هرب من وجهها متجهًا إلى جبل حوريب فى سيناء (فى القصة السادسة).

وربما كانت القصص : السابعة (قصة نابوت) والثامنة (قصة أُخَزْيا)، والتاسعة (صعود إيليا إلى السماء) قصصا منفصلة عن بعضها من ناحية، وعما سبقها من ناحية أخرى . إلا أنه يجمع شتات هذه القصص شيئان: أولهما أن بطل القصة واحد- هو «إيليا» ، وأعداءه أيضًا لم يتغيروا (أحاب -إيزابل- أَخَزْيا) وهم ممثلو السلطة السياسية الفاسدة ، وثانيهما أن محور هذه القصص لم يتغير عنه فى القصص السابقة، وهو الصراع ضد كل أشكال الفساد السياسى والدينى والاجتماعى. هذا باستثناء القصة الأخيرة (صعود إيليا إلى السماء) التى ربما تعد بمثابة الخاتمة لرواية طويلة من الأحداث والصراع بين إيليا وخصومه .

ولقد قمت باختيار حكاية «إيليا والغربان» من بين هذه الحكايات التى رُويت عن ذلك البطل النبى، وذلك لوضوح السمات الشعبية فيها بشكل أكبر من القصص الأخرى. هذا على الرغم من امتلاء القصص الأخرى بعناصر المعجزات (أو الكرامات)، وهذه العناصر فى خرقها للمألوف تعد أوضح من نفس العنصر الموجود فى قصة إيليا والغربان . إلا أن وجود العنصر الحيوانى (الغربان) فى هذه القصة ، وارتباطه بشخصية البطل، يضفى بعداً شعبيًا أكبر على هذه القصة دون غيرها .

وإضافة إلى ذلك ، فإن أكثر القصص تمتعًا بخرق العادة والمألوف، هى قصة (صعود إيليا إلى السماء) ، ومع ذلك لم يقع اختيارى عليها لانتمائها بشكل أكبر إلى نوع «الأسطورة»، وليس «الحكاية الشعبية»، حيث تعد موتيفة «الصعود إلى السماء» - على اختلاف وسائله- موتيفة أسطورية بشكل أكبر، كما أنها موتيفة شهيرة فى معظم أساطير منطقة الشرق الأدنى القديم وكذلك أساطير اليونان القديمة.

نص القصة

وَقَالَ إيلِيًا التِّشْبِىُ مِنْ مُسْتَوطِنى جِلْعَادَ لأَخْآبَ حَىٌ هُوَ الرَّبُ إلهُ إسْرَائِيلَ الذى وَقَفْتُ أمَامَهُ إنَّهُ لاَيَكُونُ طَلٌ ولا مَطَرٌ فى هذه السِنِينَ إلاَّ عِنْدَ قَوْلى . وكَانَ كَلامُ الرب لَهُ قَائلاً ، انْطَلِقْ مِنْ هُنَا واتَّجِهْ نَحْوَ المَشْرِقِ واخْتَبِئْ عِنْدَ نَهْرِ كَرِيثَ الذى هُوَ مُقَابِل الأرْدُن ، فَتَشْرَبَ مِنْ النَهرِ وَقَدْ أمَرْتُ الغِرْبَانَ أنْ تَعُولَكَ هُنَاكَ . فَانْطَلَقَ وَعَمِلَ حَسَبَ كَلاَمِ الرَّبِّ وذَهَبَ فَأقَامَ عِنْدَ نَهْرِ كَرِيثَ الذى هو مقابل الأرْدُن . وكَانت الغِرْبَانُ تأتى إليْه بِخُبْزٍ ولَحْمٍ صَبَاحًا وبخُبْز ولحم مساءً وكَانَ يَشْرَبُ مِنْ النَهْرِ . وكَانَ بَعْدَ مُدَّةٍ مِنَ الزَمانِ أنَّ النَهْرَ يبسَ لأنه لَمْ يَكُن مَطَرٌ فى الأرض.

وكَانَ لَهُ كَلاَمُ الرَّبِّ قائلاً قُم اذْهبْ إلى صرفَةَ التى لِصِيدُونَ وأقِمْ هُنَاكَ .

وردت قصة (إيليا والغربان) فى الفقرات (١٧:٢-٧) من سفر الملوك الأول. وقد سبقتها القصة الأولى من حكايات إيليا، ممثلة فى فقرة واحدة فقط (١٧:١) ، وهى قصة ظهور إيليا التشبى لآحاب ملك إسرائيل وإبلاغه بنبوءة الجفاف الذى لن يسقط المطر بعده إلاعند قوله!

ومضمون القصة ، أنه بعد أن أبلغ إيليا نبوءة الجفاف للملك، أمره يهوه أن ينطلق من ذات المكان ويتجه إلى الشرق ويختبيء عند نهر يُدعى «كريث»، مقابل الأردن، حيث بوسعه هناك أن يشرب من النهر. أما عن الطعام، فقد أمر يهوه «الغربان» أن تعول إيليا في ذلك المكان ، حيث تأتي إليه بالخبز واللحم صباحًا ومساءً . وظل إيليا على تلك الحال، إلى أن جف النهر، فأمره يهوه بالتوجه إلى مكان آخر في صيدون (صيدا) على الساحل الفينيقى.

والقصة بهذا الشكل الذى طُرحت به فى سفر الملوك ، هى قصة - من الناحية الظاهرية - بسيطة تخلو من الأحداث ، عادية سوى من قيام الغربان بأطعام إيليا خبزاً ولحمًا صباحًا ومساءً «بأمر يهوه»، وهو العنصر الخارق على المستوى القصصى، العادى على المستوى الدينى.

ومن هنا ، فإن أبعاد القصة وأهميتها وصبغتها الشعبية لاتتضح إلا بتحليل عناصر القصة، كل على حدة، ثم ربطها ببعضها البعض، وأيضًا بربطها بالسياق العام لمجموعة قصص إيليا ، وتطبيق ملامح وسمات القصص الشعبى عليها ، حيث أن قصر حجم القصة واختزالها على هذا النحو لايقدم لنا شيئًا من هذا .

ويمكن تحليل عناصر القصة على النحو التالى:

أولاً : خلفية القصة :

تتمثل خلفية قصة إيليا والغربان فى قصة مقتضبة جداً تستغرق فقرة أو جملة واحدة، مضمونها ظهور مفاجىء لشخص يظهر لأول مرة فى العهد القديم، تطلق عليه القصة اسم «إيليا التِّشْبى»، ولم تذكر شيئًا آخر عنه سوى أنه «من مستوطنى جلعاد». وهذا الشخص المسمى «إيليا» يظهر فجأة لأحاب بن عُمْرى ملك إسرائيل ويبلغه بنبوءة مؤداها : «... أنه لايكون طلٌ ولامطر فى هذه السنين إلا عند قولى»!

وتتسم قصة النبوءة هذه بالغموض ، ليس لاقتضابها فحسب ، وإنما لعدة أسباب أخرى ، منها:

* أن قصة النبوءة تبدأ بواو العطف : «وقال إيليا التشبى...». ومن المعروف أن «واو العطف» تعطف ما بعدها على ما قبلها . فإذا نظرنا إلى ما قبلها (نهاية الإصحاح السادس عشر) ، سنجده يحكى عن بناء شخصين من بنى إسرائيل مدينة «أريحا» ، «حسب كلام

الرب الذى تكلم بـه عن يد يشوع بن نون »، بما يعنى انفصـال ما قـبل واو العطف عـمـا بعدها تمامًا.

* أن الظهور الأول لإيليا فى العهـد القديم لم يصحبه تعريف بالشخص نفسه، ولا بميلاده أو مهنته أو السبط الذى ينتمى إليـه. وكل ما ذكره النص عنه أنه «من مستوطنى جِلْعاد » ، بما يوحى بأنه شخص عـادى جداً. ولما اقتـرن ظهوره بإعـلان نبوءة تلقـاها «عندمـا وقف أمام الرب»، فإن هذا يعنى أنه لم يكن شخصًا عاديًا، ومن هنا وقع النص فى التناقض بشأن أهمية إيليا. ومما يؤكد على هذا، أن «إيليا» يعد فى العقيـدة الدينيـة اليهودية من الأنبياء الكبار، وقد كان شأن العهد القديم مع مثل هؤلاء الأنبياء أن يقدم حيواتهم بالتفصيل بدءًا بسلسلة أنسابهم، وأسباطهم التى ينتمون إليهـا وقصص ميـلادهم، وجمـيع تفاصيـل حيـاتهم حتى وفاتهم، وهو الأمر الذى لم يفعله العهد القديم مع إيليا ، وبخاصة فيما يتعلق بأصله وهويته .

* أن نص النبوءة نفسه يشتمل على بعض الغموض . فمضمون النبـوءة أنه لن يكون هناك طل ولامطر « فى هذه السنين » التى لم يذكر عـددها ، «إلا عند قـولى». وهنا يختلط الأمر، حيث لايعرف على وجه التحديد توقف سقوط المطر على «قـول» من ؟ هل قول الرب؟ أم قول إيليـا ؟ فإذا كـان الأمر يتـوقف على قـول «الرب»، فلمـاذا لم يسـتخـدم النص لفظة «إلا عند قولـه»، وبخاصة أن إيليا كـان يبلغ آحاب بالنبـوءة التى سبقها بعبارة تشير إلى المفرد الغائب «حى هو الرب الذى وقفت أمامه»؟ أما إذا كان المقصود بـ «قولى» أمر إيليا نفسـه، فـمـاذا يملك إيليا حتى يستطيع الإتيان بالمطر والسيطرة على عناصر الطبيعة؟ وهل كان إيليـا- ساعة إبلاغه النبوءة- فى حالة شطح صوفى، بحيث يستخدم ضمير المتكلم للدلالة على الرب؟

كل هذه التسـاؤلات تؤكـد على غـمـوض نص النبـوءة، عـلاوة على غـمـوض أصل إيليـا، والظهور المفاجىء له، وهى كلها تضرب ستاراً من الإبهام حول قصة النبوءة ؛ التى تمثل خلفية قصة إيليا والغربان، ولايبقى واضحًا منها سوى أنه سيكون هناك جفاف!

ثانيًا : إيليا:

على الرغم من تلك الأهمـيـة القـصـوى التى تمتع بهـا إيليـا فى العـقـيـدة اليـهـودية على مستوييها الدينى والشعبى، إلا أن هناك اضطرابًا وتناقضًا ملحوظين فى رسم صورته وتحديد هويتـه، وبصفة خاصة فى نصوص العهد القديم التى تضمنت سيرته. ولاتكاد تتفق المصادر الدينيـة والشعبية بشأن إيليا إلا فى طبيعته فقط، حيث اتفقت كل هذه المصادر على أنه كان

«خالداً» لم يذق طعم الموت كجميع البشر، في ثاني استثناء للعهد القديم من قاعدة فناء البشر، بعد أخنوخ[1].

ولبيان ذلك، يمكننا تفصيل ذلك على النحو التالي:

١- فيما يتعلق بهوية إيليا:

أغلب الظن أن نصوص العهد القديم لم تتناقض فيما بينها بشأن شخصية من شخصياته، كما تناقضت بشأن إيليا. ويبدو ذلك من تلك التصريحات والإيماءات المتناقضة فيما بينها، والتي نسوقها على النحو التالي:

* ظهر «إيليا التشبي» بشكل مفاجيء جداً ، ولم يذكر عنه النص سوى ذلك الاسم ، وأنه «من مستوطني جلعاد» . وقد اجتهد العلماء والمفسرون في تفسير كنية إيليا «التِّشْبي»، لكنهم أخفقوا في تقديم شيء يقيني يتعلق بتلك الكنية. كذلك تحديد موطن إيليا بأنه «جلعاد» يوحي بأنه كان من سبط «مِنَسَّا»، والذي كان يسكن منطقة جلعاد شرقي فلسطين. إلا أن هذا الأمر غير مؤكد. ومن هنا، فقد قدمت نصوص العهد القديم إيليا للمرة الأولى بشكل فيه غموض كبير.

* في نفس الفقرة التي تقدم إيليا لأول مرة بذلك الشكل الغامض ، نجد إيليا يتحدث عن نبوءة انقطاع المطر وعدم عودته إلا «عند قوله»، وفي نص النبوءة الذي أعلنه إيليا تلفت نظرنا العبارة: «... حي هو الرب الذي وقفت أمامه» . هذه العبارة توحي على الفور بأن إيليا كان «نبيًا» . غير أن «ر.هـ» يذكر أن هذه العبارة تجعله يستنتج أن إيليا كان «كاهنًا» ومن أسرة من الكهنة[2]. إذن فإيليا- كهوية- يقع بين النبوة والكهانة، فأيهما كان؟

إن لكل اتجاه من هذين الاتجاهين- النبوة والكهانة- له ما يؤيده في بقية حكايات إيليا. فإذا افترضنا أن إيليا كان «نبيًا» من تلك العبارة السابقة، فقد نصت الفقرة (ملوك أول ١٨ :٢٢) صراحة على نبوة إيليا: «ثم قال إيليا للشعب أنا بقيت نبيًا للرب وحدي...».

أما إذا افترضنا أن إيليا كان «كاهنًا» - حسب رأي «ر.هـ»، فإننا نجد أيضًا ما يؤيد ذلك في الإصحاح الثامن عشر من نفس السفر (١٨ :٣٠-٣٨)، وهو ما يتمثل فيما قام به إيليا

١- يتفق جانب كبير من الباحثين وكذلك المؤرخون المسلمون على أن «أخنوخ» المذكور في التوراة ، يتماثل مع شخصية النبي «إدريس» المذكور في القرآن الكريم .

٢- ر . هـ ، إيلياهو هتشبي .... ص٥٣ .

من ترميم للمذبح وترتيب الحطب عليه، ثم تقطيع الثور- القربان وترتيبه على حطب المذبح. هذه الطقوس جميعًا كانت من اختصاص الكهنة وفقًا لما نصت عليه الشريعة الموسوية (لاويون ١:٥-١٧ / ٣: ١-١٧ وما بعدها) .

* أطلقت نصوص العهد القديم على إيليا- على لسان المرأة الصيدونية- اصطلاحًا آخر، هو «رجل الله» (ملوك أول ١٧ : ١٨ ، ٢٤) . هذا الاصطلاح يوحى بعدة دلالات ، منها : النبى- الرجل الصالح - ملاك الرب وغيرها. ويؤكد على ذلك أن بعض نصوص العهد القديم خلطت فى مفهوم «رجل الله» بين البشر وبين الملائكة، كما فى قصة البشارة بميلاد شمشون (قضاة ، الإصحاح ١٣) .

ويأتى غموض هذا الاصطلاح فى تلك القصة من وروده على لسان الأرملة الصيدونية، التى لابد وأنها كانت تتبع عبادة قومها الكنعانيين- عبادة بعل. وهذا الاصطلاح -فى الغالب- لم يكن مألوفًا فى الديانة الكنعانية ، وإنما كان مألوفًا فى ديانة بنى إسرائيل ، على الرغم من الخلط الذى اعترى دلالته فى بعض الأحيان.

* صورت قصتا (إيليا والأرملة الصيدونية) و(إنزال إيليا المطر) إيليا -دون تصريح بذلك- فى هيئة الساحر. وتستشف هذه الصورة من خلال الممارسات التى قام بها إيليا فى كلتا القصتين:

ففى قصة (إيليا والأرملة الصيدونية)، وأثناء إقامة إيليا عند تلك المرأة، مات ابنها الوحيد ، فتبرمت المرأة وتشاءمت من إيليا، لكنه حمل الولد وصعد به إلى العلِّية التى كان يقيم بها وأضجعه على سريره ، ثم تمدد فوق الولد ثلاث مرات، ودعا الرب أن يعيد إلى الولد روحه، فأعادها إليه. وبغض النظر عن «الدعاء» ، فإن ما قام به إيليا من طقس غريب تمثَّل فى تمدده على جثة الولد وقيامه من عليها «ثلاث مرات»، يندرج تحت نوع «السحر التعاطفى Sympathetic Magic»، وهو نوع من السحر له شقان: «السحر التشاكلى» الذى يقوم على قانون التشابه ، وعلى مبدأ «الشبيه ينتج الشبيه»، و«السحر الاتصالى» الذى يقوم على فكرة «أن الأشياء المتصلة تظل- حتى بعد أن تنفصل تمامًا - فى علاقة تعاطف ، مع ضرورة وجود وسيط مادى من نوع ما يوحد الأشياء ويربطها ببعضها البعض[1].

١- أنظر : جيمس فريزر، الغصن الذهبى: دراسة فى السحر والدين، جـ١، ترجمة د. أحمد أبوزيد وآخرين ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م، ص١٠٨-١١٤، ١٨١ .

ووفقًا للمفاهيم السابقة عن السحر، فقد كان إيليا فى قصة (الأرملة الصيدونية) يمارس السحر التعاطفى بفرعيه فى عملية إحيائه لابن الأرملة . ففى تمدُّد إيليا على جثة الولد وقيامه من عليها «ثلاث مرات»، إنما كان يحاكي عملية «القيام من الموت» ، اعتماداً على مبدأ «الشبيه ينتج الشبيه»، حتى يقوم الولد من موته، وهذا نوع من السحر التشاكلى . كذلك كان إيليا يمثل- فى ممارسته تلك- ذلك الوسيط المادى بين جسد الولد وروحه ، وهو ما ينتمى إلى السحر الاتصالى.

أما فى قصة (إنزال إيليا المطر)، فقد مارس إيليا نوعًا من السحر التشاكلى ، حيث تكوُّر إيليا فوق الجبل، بأن خرَّ إلى الأرض وجعل وجهه بين ركبتيه (فى وضع تكوُّر) ؛ محاكاة لعملية تجمع السحب ، حتى تنتج تلك الممارسة شبيهًا لها، فتأتى الغيوم ويسقط المطر، وهو ما حدث بالفعل. (ملوك أول ١٨ : ٤٢-٤٥) .

* صورت مجموعة حكايات إيليا شخصية ذلك الرجل فى بعض مواضعها بصورة «العبد الصالح» أو «الولى» الذى يُجرى الرب على يديه بعض «الكرامات» ، لا «المعجزات». ومن ذلك ما فعله إيليا مع الأرملة الصيدونية ، عندما «بارك» لها حفنة الدقيق والقليل من الزيت المتبقى عندها بحيث صارا يكفيانها هى وابنها ومعهما إيليا نفسه طيلة فترة الجفاف (ثلاث سنوات). كذلك توحى بعض المواضع من هذه المجموعة القصصية بأن إيليا كان «يطير فى الهواء» . فعندما التقى إيليا بعوبديا- القائم على بيت الملك أحاب- وأمره إيليا أن يبلغ الملك بقدومه ، رد عليه عوبديا قائلاً: «... والآن أنت تقول اذهب قل لسيدك هوذا إيليا. ويكون إذا انطلقتُ من عندك أن روح الرب يحملك إلى حيث لا أعلم ...» (ملوك أول ١٨ : ١١-١٢) . وبعد صعود إيليا إلى السماء فى المركبة النارية، عاد إليشع، الذى كان معه ورأى صعوده بنفسه ، إلى أريحا ، والتقى بمجموعة من بنى الأنبياء الذين قالوا له : «... هو ذا مع عبيدك خمسون رجلاً ذوو بأس فدعهم يذهبون ويفتشون على سيدك (يقصدون إيليا) لئلاً يكون قد حمله روح الرب وطرحه على أحد الجبال أو فى أحد الأودية» (ملوك ثان ٢:١٦)

ومما سبق ، يمكن القول بأن الصورة الشعبية كانت هى الغالبة على شخصية وهوية إيليا، كما رسمتها مجموعة حكاياته. ففيما عدا شخصية «النبى» التى قدمتها نصوص العهد القديم بشكل فيه بعض الغموض ، نجد أن إيليا جمع فى شخصيته كُلاً من شخصية الساحر والولى أو العبد الصالح، وهما شخصيتان تتمتعان بالبعد الشعبى. وفيما عدا المعجزة التى

أظهرها الرب على يد إيليا أثناء المناظرة الطقوسية بينه وبين كهنة البعل، عندما هبطت نار من السماء والتهمت قربان إيليا، وكذلك معجزة صعوده إلى السماء، فإن كل أعمال إيليا بعد ذلك تندرج تحت نوعى: السحر والكرامات، حيث يندرج إحياؤه ابن الأرملة وكذلك إنزاله المطر تحت طائفة الطقوس السحرية ، بينما تندرج مباركته للدقيق والزيت ، وطيرانه فى الهواء، ومسيرته من السامرة فى شمال فلسطين إلى جبل حوريب بجنوب سيناء لمدة أربعين يومًا لم يتناول خلالها سوى وجبة واحدة (كعكة وكوز ماء) فى بداية الرحلة، وكذلك قيامه بشق مياه نهر الأردن بعباءته، كل هذا يندرج تحت طائفة الكرامات. ولانستطيع أن نطلق هنا على هذه الأعمال الأخيرة «معجزات» ، لأنها لم تقترن بالتحدى ولم تكن لنبى (حسبما صوَّرته النصوص فى تلك المواضع)، وهذان هما شرطا المعجزة ، بينما الكرامة لاتقترن بالتحدى ، ويجريها الله على يد «ولى» أو «عبد صالح»، لا على يد «نبى» .

ومن هنا يتبدى البعد الشعبى أيضًا فى كل أعمال إيليا- فيما عدا الاستثنائين السابق الإشارة إليهما .

وبذلك يمكن القول بأن شخصية إيليا- كما صورتها مجموعة حكاياته- هى شخصية شعبية بدرجة كبيرة، بحيث طغت تلك السمات الشعبية على شخصيته كنبى، وهذا المفهوم الأخير هو السائد فى العقيدة اليهودية.

٢- فيما يتعلق بطبيعة إيليا:

عندما نطالع حكايات إيليا من بدايتها، فإنه على الرغم من مسحة الغموض التى أضفتها تلك الحكايات على ظهور إيليا للمرة الأولى فى نصوص العهد القديم بعدم الإشارة إلى أصله وما إلى ذلك، فإنه لايساورنا أدنى شك فى «آدمية» إيليا. بيد أننا عندما نصل إلى القصة الأخيرة من مجموعة حكايات إيليا، وهى قصة صعوده إلى السماء، يلتبس علينا الأمر، ونتشكك فى طبيعة إيليا، وهل كانت طبيعة آدمية، أم غير ذلك؟

فوفقًا لقصة الصعود إلى السماء، عبر إيليا وإليشع نهر الأردن، بعد أن شق إيليا مياهه بعباءته، وبينما هما سائران يتكلمان ، إذا بمركبة من نار وخيل من نار تهبط من السماء وتفصل بين إيليا وإليشع، ثم تحمل إيليا إلى السماء «حيًا» (ملوك ثان : ٢:١-١٨) .

إذن فحكايات إيليا لاتنتهى بالموت الذى كان مصير «موسى» و«صموئيل» وغيرهما من

شخصيات العهد القديم كبيرها وصغيرها، باستثناء «أخنوخ»؛ الذى نص العهد القديم على عدم موته - فى إشارة غامضة إلى حد ما - حيث ورد عنه : «وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه» (تكوين ٥:٢٤). ومعنى ذلك أن إيليا كان يتمتع بطبيعة مخالفة للطبيعة الآدمية الفانية، وأنه كان «خالداً» ، وهذا ما يخالف العقيدة اليهودية فيما يتعلق بطبيعة البشر، وبمسألة الحياة والموت ، حيث حسم العهد القديم تلك المسألة من البداية، ومنذ خطيئة آدم، بالنص على كون الإنسان «فانيًا» بشكل عام، ولم يستثن من هذه القاعدة سوى حالتى «أخنوخ» (بدون تفاصيل) و«إيليا» (بشىء من التفصيل)، دون تقديم سبب مقنع لذلك الاستثناء .

وبعيداً عن فتح باب الجدل بشأن طبيعة إيليا، وهل كان بشراً أم كائنًا آخر من غير البشر، فإن فكرة الخلود ذاتها، والتى أضفتها نصوص العهد القديم على إيليا، هى فكرة شعبية فى المقام الأول، حيث أفرز الخيال الشعبى تلك الفكرة كنوع من مقاومة فكرة «الفناء» التى يدرك العقل البشرى تمامًا أنها مصير كل البشر. وعندما أنتج الخيال الشعبى فكرة الخلود على هذا النحو ، فإنه لم يعممها على جميع البشر حتى لايخالف الحقيقة العقلية المنطقية التى تقضى بفناء البشر مخالفة كلية، وإنما قصر سمة الخلود على بعض الأشخاص الذين يمثلون قيمة معينة لدى الجماعة الشعبية ، والذين احتاج الوجدان الشعبى لاستبقائهم «أحياء» حتى يظلوا يمثلون تلك القيمة، ويظلوا رموزاً لتحقيق أحلام الجماهير (حتى فى قهر فكرة الموت) وتخفيف آلامهم ومعاناتهم، ومساعدتهم فى الاستمرار فى الحياة رغم قسوتها، ويظلوا أيضًا عوامل هامة فى عملية التطهير النفسى لتلك الجماهير من خلال تعلق هذه الجماهير بتلك الشخصيات الخالدة باعتبارها «النموذج المفترض والمثال الذى يجب أن يكون عليه البشر كافة » (وهو المستوى الحلمى) ، فى مواجهة «النموذج المعاش» (وهو المستوى الواقعى) .

وبهذه الطبيعة الخالدة، انطلق إيليا خارج حدود العهد القديم، ليستقر - بنفس الطبيعة- فى العقيدة الشعبية اليهودية، سواء على مستوى نصوص ما بعد العهد القديم «المكتوبة»، أو على مستوى التراث الشفاهى المتواتر على ألسنة الشعب اليهودى .

ومن أهم نصوص ما بعد العهد القديم التى حفلت بأيليا- كشخصية مرموقة خالدة- قصص الأجُاداه الواردة فى التلمود، والتى تضمنت العديد من الحكايات التى تشير إلى وجود إيليا بين جموع اليهود فى كثير من الأحيان ، على الرغم من صعوده إلى السماء.

فوفقًا للأجَّاداه ، كان إيليا يهبط أحيانًا من السماء (حيث كان يعيش هناك) لكى يزور بيوت المدراش(*) ويجيب على أسئلة علماء الشريعة ويفسِّر لهم شكوكهم . وقد وقف ذات مرة على باب المغارة التى يقوم فيها الربِّى (الحاخام) «شِمْعون بن يوحاى » وابنه بتعليم الشريعة، كما دخل ذات يوم إلى بيت المدراش الخاص بالربِّى «يهُودا هَنَّاسِى»، وكذلك حضر إلى الربِّى «أبراهام بن داود ». وفى إحدى ليالى عيد الفصح ، جلس إيليا فى بيْت الربِّى «يهودا هيحاسِيْد» ، كما وقف بجوار سرير الربِّى «شمونيل بَعَلْ شِيمْ طُوفْ» أثناء احتضاره . وتحكى الأجَّاداه أيضًا أنه ذات يوم من أيام عيد الفصح ، توقف نِصاب الصلاة (المِنْيان)(**) فى معبد أورشليم على شخص واحد، فجاء إيليا ليكمل ذلك النصاب ، وقد حدثت نفس القصة مرة أخرى فى معبد «صَفَد»[1].

ومن الحكايات الشعبية الأخرى التى حُكيت عن إيليا، أنه سوف يظهر عندما يقع اليهود فى محنة عظيمة، ويوقظ الآباء الأوائل (إبراهيم - إسحق- يعقوب) من الموت ويستغيث بهم ليفعلوا شيئًا من أجل اليهود، فيخبرونه بعدم قدرتهم على إيقاف حكم الرب، فيوقظ موسى من الموت لينقذ اليهود، فيرسله موسى إلى «مُرْدَخاى»، وهو الصِّدِّيق الأوحد فى ذلك الزمان، فيسرع إليه إيليا ويطلب منه أن يصلى من أجل الشعب، حتى يشفق الرب على اليهود وينقذهم[2].

وإيليا ، فى العقيدة الشعبية اليهودية، هو الذى سيصطحب الحاخامات ليريهم جنة عدن وكذلك أبواب جهنم، ويكشف لهم الأسرار والغيبيات . كذلك تعتقد الجماعات الشعبية اليهودية أن إيليا اعتاد أن يأتى إلى بيوت اليهود ساعة ختان الأطفال ليحفظ الأطفال

---

* بيت المدراش: مدرسة كان الحاخامات يعلِّمون الغلمان اليهود فيها قواعد الشريعة اليهودية ويحفِّظونهم التوراة والتلمود .

** المِنْيان : هو نصاب الصلاة فى الديانة اليهودية، ولاتصح إلا به. وهو يتكون من عشرة أشخاص من اليهود البالغين ، بحيث لايقل سن أصغرهم عن ثلاثة عشر عامًا.

١- يهودا برجمان ، «إيلياهو هَنَّابى بأجَّاداه أُوبَّفُولكلور»، (إيلياهو النبى فى الأجاداه والفولكلور (الموسوعة العبرية ، مؤسسة إصدار الموسوعات ، أورشليم ، ١٩٨٨م) ، المجلد الثالث ، ص٥٤١ .

٢- ى . ب ليبنر، كُلْ أجَّادوت يسرائيل، (كل أساطير إسرائيل)، أحيآساف وعيفر للنشر، أورشليم، ١٩٥٠م، الجزء الرابع، ص١٠٨-١١٠ .

المختونين، وأن كل طفل يجلس على «كرسى إيليا» ، يصبح «ملاكًا للعهد» [١]. وكرسى إيليا هذا هو كرسى مخصص لذلك الرجل الخالد، يضعه اليهود له عند إجراء طقس الختان، ويتركون الباب مواربًا حتى يستطيع إيليا أن يدلف منه ليحفظ الطفل المختون . ولازال هذا الطقس يمارس حتى الآن. كذلك يترك اليهود الأرثوذكس الباب مواربًا أيضًا ليلة عيد الفصح لاعتقادهم بأن إيليا يأتى إليهم فى تلك الليلة[٢].

أما الحاخامات ، فإنهم - أثناء احتفالهم بعيد الفصح - يضعون كأسًا خامسة تُسمى «كأس إيليا»، اعتقاداً منهم أنه يشاركهم الشراب ليلة العيد [٣].

وعلاوة على ذلك ، تعتقد الجماعات الشعبية اليهودية أن نباح الكلاب بسعادة، هو علامة على حضور إيليا [٤].

وهكذا تتواصل حكايات إيليا- بصورته الخالدة- من نصوص العهد القديم إلى قصص الأجُاداه ، إلى الحكايات الشعبية الشفاهية التى مرجعها المعتقد الشعبى اليهودى، بحيث صار إيليا بطلاً شعبيًا يعيش فى وجدان الجماعات الشعبية اليهودية وفى مخيلتهم ، ومشاركًا دائمًا لهم فى أفراحهم وأعيادهم وأحزانهم وأزماتهم حتى الآن، رغم مرور ما يقرب من ثلاثين قرنًا على «صعوده إلى السماء». وما أشبه إيليا فى ذلك بشخصية «الخضر» التى استقرت فى العقيدة الشعبية لدى بعض المسلمين بنفس صورة إيليا مع بعض الاختلاف، وكذلك شخصية «مار جرجس» فى العقيدة الشعبية لدى بعض المسيحيين.

ثالثا : الغربان :

عندما نقرأ حكاية إيليا والغربان ، يتبادر إلى الذهن تساؤل أولى: لماذا اختيرت الغربان بالذات من بين أنواع الطيور والحيوانات لتتولى إعالة إيليا، على الرغم من أن الظباء والذئاب والماعز هى أشهر الحيوانات التى تظهر فى الأدب الشعبى على أنها تعين البطل؟

وقبل محاولة الإجابة على هذا التساؤل، تجدر الإشارة إلى أن المفسرين حاولوا تفسير قصة إيليا والغربان وفقًا لأسباب معقولة، فقاموا بتحويل «الغربان» إلى «العُربان»، إلا أنهم بعد ذلك فضّلوا أن يتركوا القصة على ما هى عليه [٥].

١- يهودا برجمان، المرجع السابق، ص٥٤١ .

٢- Trawick, Buckner . B., The Bible As Literature ..., p. 122 .

٣- يهودا برجمان ، المرجع السابق، ص٥٤١-٥٤٢ .

٤- Buttrick, George Arthur, The Interpreter's Bible..., Vol . 3 , p. 194 .

٥- Ibid., p. 146 .

وربما ما دفع المفسرين إلى تحويل «الغربان» إلى «العُربان» هو التطابق التام بين كلمتي «هَاعُرْبِيم» (الغربان) و«هَاعَرَبِيم» (العُربان)، مع اختلاف التشكيل .

أما الاجابة على التساؤل السابق : «لماذا اختيرت الغربان بالذات؟»، فيمكن محاولة تقديم تلك الإجابة من خلال التعرف على مكانة «الغراب» ودلالته في المعتقدات الشعبية.

فالغراب - كما يذكر «الدميري»- له قدرة على التنبؤ ، كما أنه شديد الحذر. وهناك نوع من الغربان يسمى «الأوْرق» يستطيع أن يحكى كل ما يسمعه ، كما أن هناك نوعًا آخر يسمى «الأبقع» وهو نوع كثير المعرفة، هذا علاوة على أن بعض الناس يمكنه فهم كلام الغراب[1]. ويذكر «القزوينى» أن من الغربان ما يأتى بألفاظ فصيحة أفصح من البلغاء[2].

والغربان في معتقدات الشعوب السامية - كما يذكر «العنتيل»- تمتلك قوى غريبة. فهناك من يعتقد أن الغراب هو «رسول الآلهة» ، وأنه أحيانًا يتصرف كدليل أو مرشد ؛ يقود الناس إلى المدن وأحيانًا إلى السماوات . ويضيف «العنتيل» أن بعض المعتقدات الشعبية تربط الغراب بالطقس، كما دارت العديد من الأساطير حول علاقة الغربان بالماء، كذلك فإن العلاقة بين الغراب وبين العواصف والمطر بدأت في آسيا، ثم انتقلت منها إلى أنحاء العالم[3].

وعلى المستوى التفسيرى لقصة إيليا والغربان، وفى ضوء هذه المعرفة الشعبية المتعلقة بالغربان ، يمكن تفسير العلاقة بين إيليا وتلك الغربان وفقًا لعدة احتمالات:

* فربما كانت نفس الغربان التي تطعم إيليا هى التى تزوده بطاقة تنبؤية حتى يستطيع التنبؤ أو التكهن بما هو جار من أحداث . وذلك يأتى من قدرة الغربان على التنبؤ .

* وربما كان إيليا «المختبىء» فى حاجة إلى معرفة حقيقة الأحداث الجارية فى المملكة أثناء اختبائه ، ومن ثم فقد كانت الغربان «كثيرة المعرفة» تزوده بما يحتاج إليه من أخبار. وبالتالى، فقد كان إيليا ممن يستطيعون فهم كلام الغربان.

١- كمال الدين الدميرى، حياة الحيوان الكبرى ، جـ٢، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص١٧٢-١٧٩ .

٢- زكريا بن محمد محمود القزوينى، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، بدون تاريخ ، ص٢٨٢ .

٣- فوزى العنتيل ، الفولكلور ما هو ؟ : دراسات فى التراث الشعبى، دار المسيرة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، ص١٠٦-١١٦ .

* وربما أيضًا قامت الغربان «شديدة الحذر» بحراسة إيليا فى مخبئه لتحذره عند وقوع الخطر.

* ولأن الرب هو الذى أرسل هذه الغربان وأمرها بأعالة إيليا طيلة فترة الجفاف، فأنه من المحتمل أن الغربان فى هذه الحالة كانت من «رسل الآلهة» .

وعلاوة على ما سبق ، فأنه تبدو فى القصة العلاقة الوثيقة بين الغربان وبين الطقس من ناحية ، وبينها وبين الماء من ناحية أخرى. فقد ارتبط وجود الغربان بوجود الماء فى نهر كريث، كما أنها اختفت من القصة تمامًا بمجرد أن جف النهر.

وعودة إلى المستوى التفسيرى الشعبى لقصة إيليا والغربان ، فأننى أرى فى موتيفة إعالة الغربان لإيليا، وتولى أمر إطعامه- حفاظًا على حياته- فى فترة الجفاف التى تعد خطراً خارجيًا على حياة البطل «إيليا»، أرى فيها امتداداً - وفى الوقت نفسه- تحويراً لنفس الموتيفة التى تشكل أحد عناصر أسطورة ميلاد البطل، وهى موتيفة «إرضاع البطل بواسطة الحيوانات»(*) ، مع الفارق المرحلى بين البطل فى أسطورة الميلاد وبين إيليا فى هذه القصة، حيث يكون البطل فى أسطورة الميلاد طفلاً فى مرحلة الرضاعة، بينما كان إيليا فى القصة غير ذلك.

ومن هنا ، فقد تحولت «الرضاعة» فى أسطورة الميلاد إلى «إعالة» فى قصة إيليا ، مع الاتفاق فى وجود العنصر الحيوانى كمصدر لتلك الرضاعة / الإعالة ، وفى وجود عنصر «الخطر الشديد الذى يتهدد حياة البطل» .

وبرغم هذا الاتفاق بين أسطورة الميلاد وقصة إيليا فى فكرة إعالة البطل، بما يعنى إنقاذه من الخطر الذى يتهدد حياته ، إلا أن كلا النوعين- أسطورة الميلاد وقصة إيليا- يختلفان اختلافًا بينًا فيما يتعلق برمزية الماء، حيث يعتبر الماء فى أسطورة الميلاد «تهديداً للحياة» ، بينما كان فى قصة إيليا يرمز إلى «الحياة ذاتها»، أو إحدى ضروراتها على الأقل .

---

* وضع «أوتو رانك Otto Rank» تسعة عناصر تميز أسطورة ميلاد البطل ، منها: النبوءة التى تحذر أبا البطل من ميلاده، والخطر الخارجى الذى يتهدد وجود البطل، والاستبعاد من جانب الأب ، والخطر الخارجى الذى يتهدد حياة البطل (الطرح فى النهر فى الغالب)، وإنقاذ البطل بواسطة الحيوانات (أو أسرة فقيرة)، وإرضاع الطفل بواسطة أنثى حيوان (أو امرأة وضيعة النشأة)، وغيرها . لمزيد من التفصيل ، انظر:

Freud, Sigmund , Moses and Monotheism . Translated From German By : Katherine Jones, Vintage Books, New York, 1955, pp. 7-8 .

وبعد تحليل عناصر قصة «إيليا والغربان» ، نحاول تحديد نوع الأدب الشعبى الذى تنتمى إليه تلك القصة. ولكن قبل أن نحاول تحديد ذلك النوع الأدبى الشعبى، تجدر الإشارة إلى أن تعدد مصادر حكايات إيليا (العهد القديم- الأجَّاداه- المأثورات الشفاهية المتواترة على ألسنة اليهود عن إيليا)، وكذلك تنوع الأحداث واتساع مساحة الحكى، إضافة إلى الأبعاد المتعددة المتنوعة التى تقدمها هذه الحكايات عن شخصية بطلها (إيليا) ، كل هذا يجعل من الصعوبة بمكان إدراج هذه الحكايات مجتمعة تحت نوع واحد من الأدب الشعبى، بل يجعل من الصعوبة أحيانًا إدراج الحكاية الواحدة تحت نوع واحد.

وللتدليل على ذلك، يمكن القول إنه بدراسة شخصية إيليا المتعددة الأوجه فى إطار الأحداث المتعددة المتنوعة هى الأخرى، نجد الآتى:

* إن شخصية إيليا بذاتها تنتمى- فى جانب كبير منها- إلى نوع من القصص الشعبى، أطلق عليه «ر.هـ» اصطلاح «الأسطورة النبوية» [١]، وأطلق عليه «د. على زيعور» اصطلاح «الأسطورة الدينية»[٢]؛ بينما أطلقت عليه «د. نبيلة ابراهيم» اصطلاح «أساطير الأخيار» أو «أساطير الأولياء»[٣]. كذلك تنتمى شخصية إيليا- فى جانب آخر منها- إلى ما يسمى بـ «حكايات السحرة».

* إن قصص : «بركة الدقيق والزيت» و«مسيرة إيليا إلى جبل حوريب لمدة أربعين يومًا بفعل وجبة واحدة» و«شق مياه الأردن بالعباءة» و«طيران إيليا من مكان إلى مكان»، بالإضافة إلى القصص التى وردت عن إيليا فى الأجَّاداه والمأثورات الشفاهية اليهودية، هذه كلها تنتمى إلى نوع من القصص الشعبى الدينى الصرف، يطلق عليه «الحكاية الكرامية»[٤].

١- ر. هـ ، إيلياهو هَنَّبِى ....، ص٥٢ .

٢- د. على زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعى فى الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٤م، ص٣١ .

٣- د. نبيلة إبراهيم ، أشكال التعبير فى الأدب الشعبى، مكتبة غريب ، القاهرة، ط٣ ، ١٩٨٩م، ص٦٩-٧٠ .

٤- الحكاية الكرامية: هى «تعبير أدبى من لون معين ، غالبًا ما يكون حكاية قصيرة تروى قصة بطل صوفى أو ولى صالح له من القدرات ما يمكّنه من تحقيق ما هو خارق للعادة ومخالف للسنن الطبيعية». =

* تنتمى قصتا «إحياء ابن الأرملة» و«إنزال المطر» إلى قصص السحر.

* تنتمى قصة «صعود إيليا إلى السماء» بشكل واضح إلى نوع «الأسطورة» ، حيث أن موتيفة «الصعود إلى السماء» بذاتها تمثل إحدى الموتيفات الأسطورية البارزة التى تنتشر فى ميثولوجيات العالم القديم، هذا إلى جانب وجود العنصر الأسطورى الواضح الممثل فى المركبة النارية والخيول النارية التى هبطت من السماء لتلتقط إيليا وتصعد به إلى السماء.

أما عن قصة «إيليا والغربان» - موضوع هذا الفصل- فإنه يمكن القول بانتمائها إلى عدة أنواع من الأدب الشعبى، على الرغم من قِصَرها البالغ. ويتضح ذلك على النحو التالى:

* إذا اعتبرنا أن عنصر «الإعالة» هو تحوير أو استبدال لعنصر «رضاعة البطل الطفل بواسطة الحيوانات»، فإنه يمكن القول بانتماء عنصر «إعالة الغربان لإيليا» إلى «أسطورة البطل» مع التحوير .

* من بين سمات الحكاية الكرامية : «علاقة البطل بالحيوان عامة وبالطير خاصة، وهى الحيوانات والطيور التى تظهر فى الحكاية عادة لمساعدة البطل ...»[1]. ومن هنا، فإن علاقة إيليا بالغربان ومساعدتها إياه تنتمى إلى الحكاية الكرامية.

* ينتمى عنصر «تصرف الغربان كالآدميين بإحضارها اللحم والخبز لإيليا صباحًا ومساء ، ثم اختفائها بعد جفاف النهر، مع احتفاظها بطبيعتها الحيوانية» إلى نوع «الخرافة Fable »، وهى إحدى فروع «الحكاية الشعبية»، والتى يمكن تحديد ملامحها على أنها «حكاية قصيرة من حكايات الحيوان، تشتمل على موعظة أخلاقية ، وتظهر فيها الحيوانات فى صورة شخصيات تتحدث وتتصرف كالآدميين، ولو أنها تحتفظ بخصائصها الحيوانية...»[2].

= وتمتزج الكرامة فى هذه الحكاية بالبطولة الدينية، وتعبّر عن التجارب الروحية، وترتبط بالمعتقدات الدينية، كما تأخذ عن المعتقدات الشعبية، وتحتضن بقايا معتقدات قديمة وتصورات وطقوس واحتفالات ورموز وظواهر طبيعية . انظر: د. إبراهيم القادرى ، الإسلام السرى فى المغرب العربى، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥م، ص١٣٢ .

وكذلك : على زيعور، المرجع السابق، ص١٩ .

١- على زيعور، المرجع السابق، ص٢٨ .

٢- فوزى العنتيل، الفولكلور ما هو ....، ص١٧٦ .

* إذا اعتبرنا وجود الغربان فى القصة كان على سبيل المساعدة «الخارقة» من «يهوه» (الرب) لإيليا، فإن قصة إيليا والغربان تكون بذلك قد ألمت بطرف من نوع «الملحمة Epic»، حيث أن «البطل الملحمى، على الرغم من أن عدته هى إرادته وعقله، إلا أنهما ليسا كل عدته، حيث يأتى قبلهما عدة أخرى هى المساعدة الخارقة من الآلهة»[١].

* من سمات بطل الحكاية الخرافية، أن «علاقته بالحيوانات هى علاقات غير مألوفة، سوى فى أن هذه الكائنات تقدم له النصيحة وترشده إلى الطريق قبل أن يبدأ مغامراته، وعندما يبدأ تلك المغامرات، تنتهى علاقته بهذه الحيوانات»[٢]. وإذا استبدلنا «النصيحة» بـ «الإعالة»، مع الاعتراف بحدوث هذه الإعالة قبل أن يبدأ إيليا مغامراته، وأن علاقة إيليا بالغربان انتهت بمجرد أن بدأ مغامراته، فإن هذا يدفع إلى القول بأن قصة إيليا والغربان قد ألمت بطرف آخر من نوع «الحكاية الخرافية Märchen».

* هناك سمة تتعلق «بالشكل» فى قصة إيليا والغربان، وهى شدة قصر الحكاية نفسها، وكون عناصرها الجزئية قليلة العدد (إيليا والغربان فقط). هذه السمة تتفق إلى حد كبير مع نوع آخر من أنواع الأدب الشعبى، ويعتبر فرعًا من فروع «الحكاية الشعبية»، وهو «حكاية الحيوان Animal Tale»، وهى «قصة تكون فيها الحيوانات هى الشخصيات الرئيسية»[٣]، كما أنها «فى أبسط صورها حكاية شارحة أو مفسرة من حيث جوهرها، كما أنها تكون شديدة القصر، وتكون عناصرها الجزئية قليلة العدد»[٤].

وبذلك نجد أن قصة قصيرة مكونة من خمس فقرات فقط تجمع داخلها سمات ستة أنواع من الأدب الشعبى، مع الاعتراف بالتحوير والاستبدال أحيانًا بين بعض السمات وسمات أخرى شبيهة لها.

ومع صعوبة تحديد نوع أدبى شعبى واحد تنتمى إليه قصة «إيليا والغربان»، إلا أنه يمكننا أن ندرج هذه القصة تحت نوع «الحكاية الشعبية Folktale» مع الاعتراف باحتوائها على سمات

١- د. شكرى محمد عياد، البطل فى الأدب والأساطير، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٧٢.

٢- د. نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبى من الرومانسية إلى الواقعية...، ص١٢٣.

٣- فوزى العنتيل، المرجع السابق، ص١٧٥.

٤- ألكزاندر هجرتى كراب، علم الفولكلور، ترجمة أحمد رشدى صالح، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١١٧.

أخرى من أنواع أخرى من الأدب الشعبى، وهذا التصنيف يستند إلى تعريف الحكاية الشعبية بأنها «اصطلاح فضفاض يستوعب حشداً هائلاً من السرد القصصى الذى تراكم على مر الأجيال، والذى حقق الإنسان بواسطته كثيراً من مواقفه ، ورسُب الجانب الأكبر من معارفه، ليس وقفًا على جماعة دون أخرى ولا على عصر دون آخر »[1].

كذلك يمكننا تصنيف حكايات إيليا فى مجموعها تحت نوع أدبى شعبى نصطلح عليه باسم «سير الصالحين» ، أو نعدّل من اصطلاح د. نبيله ابراهيم ، ونطلق عليه «سير الأخيار» وذلك لنجعل من اصطلاح «السيرة» شكلاً أدبيًا فيه متسع يستوعب العديدمن سمات الأنواع الأخرى للأدب الشعبى.

١- د. عبد الحميد يونس ، الحكاية الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٨٥م، ص١١ .

خاتمـــة

وبعد هذا العرض السابق للقصص العبرية الست الواردة فى متن العهد القديم (كتاب اليهودية المقدس) ، يمكن القول بشيء من الثقة إن التحليل البنائى (وهو المنهج الملائم لدراسة القصص الشعبى) لهذه القصص قد أكد بشكل كبير على انتماء هذه القصص الست إلى طائفة القصص الشعبى، من ناحية الشكل، وتوزعت بين نوعى «الأسطورة» (وأنواعها الفرعية) و«الحكاية الشعبية». وهذا فى حد ذاته يدعو بشدة إلى التساؤل عن مدى «قدسية» أسفار العهد القديم التى يزعمها اليهود ، فهل يمكن أن نسم أسفار العهد القديم- بعد ذلك- بأنها مقدسة ؟!

ومما يؤكد على ما أسلفنا من قول ، أن هذه القصص العبرية الست ليس هى النموذج الوحيد الذى يندرج تحت طائفة القصص الشعبى، وإنما ينتمى إلى تلك الطائفة : معظم القصص الوارد فى أسفار العهد القديم، إن لم يكن كله. ولقد قمت من قبل بتطبيق نفس المنهج التحليلى المقارن على عدة قصص أخرى فى مواضع مختلفة من العهد القديم، ومنها قصص : الخلق والتكوين ، وسقوط الإنسان، والطوفان (سفر التكوين)[1]، وكذلك قصص كل من : «ميلاد موسى» (سفر الخروج) ، و«شمشون» (سفر القضاة) ، و«مجموعة حكايات إيليا» (سفرا الملوك الأول والثانى)[2]. وفى نهاية هذه الدراسات جميعًا ، كانت النتيجة واحدة: انتماء هذه القصص جميعًا إلى الأدب الشعبى، بما ينفى قدسية الوعاء الذى يحتويها- العهد القديم ، هذا مع الإشارة إلى أننى اتبعت مبدأ «الحياد العلمى» إحقاقًا للحق ، ولم ألو عنق أى نص فى أية مرة، للوصول الرخيص إلى نتيجة مسبقة.

وعلاوة على ذلك ، فقد أكدت أيضًا مقارنة القصص العبرية فى الكثير من المواضع على الكثير من أوجه التشابه بينها وبين عدة نظائر من تراث أمم الشرق الأدنى القديم، وكذلك من التراث الإغريقى. هذا التشابه كان يدفعنا دائمًا إلى التساؤل عن النموذج الأصلى والنموذج المنتحل ، خاصة فى ظل ما روَّجه اليهود والغرب الأوروبى والأمريكى من أن العهد القديم هو

١- أنظر كتابى : أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم. دار الحصاد ، دمشق، ١٩٩٩م.

٢- هذه القصص متضمنة فى كتاب تحت الطبع بعنوان : البطل فى العهد القديم .

أبدع ما وصل من حضارات الشرق القديم. ولكن اللجوء إلى التاريخ- من ناحية، وإلى ما يتفق مع العقل والمنطق والذوق السليم- من ناحية ثانية، وإلى الحقائق التى تقول إن لكل حضارة من حضارات أمم الشرق القديم واليونان طابع مميز خاص- من ناحية ثالثة ، كل هذا يؤكد على أن محررى العهد القديم لم يكونوا بارعين حتى فى السطو على تراث العالم القديم، فقد انتحلوا النماذج الأدبية من أمم الشرق القديم واليونان، وضمنوها أسفارهم بفجاجة غريبة، حيث لم يفلحوا - فى أغلب الأحوال- فى صبغ هذه النماذج «المسروقة» بصبغة «عبرية» تخفف قليلاً من وطأة السرقة، فجاءت مسخًا غير متوافق فكريًا مع التشريعات ، فأصبح العهد القديم مجرد نسيج فكرى مضطرب مشوش.

وأعتقد أن فضح سرقات اليهود فى الماضى- يجعلنا أكثر حرصا وحذراً فى تناول كل المزاعم الصهيونية الحديثة، ويجعلنا أكثر انتباهًا لما يحاول الإسرائيليون القيام به الآن من تشويه للتاريخ وسرقة «حديثة» للماضى الجميل للأمم التى تشكل الآن ما يدعى بـ «الأمة العربية» : التى عليها الكثير حتى تصمد فى وجه دعاوى الزيف التى يروج لها أبناء صهيون وأتباعهم فى الغرب الدموى!!

المصادر والمراجع

أولا : المصادر:

١- أبو القاسم الفردوسى ، الشاهنامه، الجزء الأول، ترجمة الفتح بن على البندارى، تحقيق عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ط٢ ، ١٩٩٣م .

٢- أبومحمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، المكتبة العلمية، بيروت ، بدون تاريخ .

٣- ألف ليلة وليلة ، طبعة مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة، بدون تاريخ، أربعة مجلدات .

٤- القرآن الكريم.

٥- الكتاب المقدس : أى كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس، القاهرة ، طبعة ١٩٧٠م.

٦- أوفيد ، مسخ الكائنات (ميتامورفوزس) ، ترجمة وتقديم ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٨٤م.

٧- عبدالملك بن قريب الأصمعى، سيرة عنترة بن شداد ، مكتبة ومطبعة المشهد الحسينى ، القاهرة، ١٣٩١هـ، ثمانية مجلدات .

٨- هوميروس ، الإلياذة ، ترجمة أمين سلامة ، دار الفكر العربى، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م.

٩- سفر توراه نبيئيم أوكتوڤيم: مديوق هيطيف على پى هما سوراه،
The British and Foreign Bible Society, London , 1958 .

١٠- Pritchard, James B., Ancient Near Eastern Texts Relating The Old Testament (ANET), Princeton Unversity Press, New Jersey , 2 nd edition, 1955, vol . I.

ثانيا : المراجع

١- د. إبراهيم القادرى، الإسلام السرى فى المغرب العربى، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥م.

٢- د. أحمد أرحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة حلب ، سوريا ، ١٩٨٧م .

٣- د. أحمد عتمان، الشعر الإغريقى تراثا إنسانيا وعالميا ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، ، ١٩٨٤م.

٤- أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبوبكر ود. محمد أنور شكرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٧م.

٥- أ.ر. جارنى ، الحثيون، ترجمة د. محمد عبد القادر ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة، ١٩٨٥م.

٦- إستيندورف ، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. سليم حسن، مطبعة المعارف ، القاهرة، ١٩٢٣م.

٧- إ.ش. شيفمان، ثقافة أوغاريت فى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، ترجمة حسان ميخائيل إسحق ، الأبجدية للنشر ، دمشق ، ١٩٨٨م.

٨- ألكزاندر هجرتى كراب، علم الفولكلور، ترجمة أحمد رشدى صالح، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧م.

٩- د. أنيس فريحة، ملاحم وأساطير من الأدب السامى، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

١٠- أولى باير، أساطير من أفريقيا، ترجمة محمد عبد الواحد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م.

١١- پاول هورن، الأدب الفارسى القديم، ترجمة د. حسين مجيب المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، ١٩٨٢م.

١٢- ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية ، ترجمة أحمد رضا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٣- جفرى بارندر ، المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٣م.

١٤- ج. كونتنو ، الحضارة الفينيقية، ترجمة د. محمد عبد الهادى شعيرة، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ، ١٩٤٨م.

١٥- جيمس فريزر ، الغصن الذهبي : دراسة في السحر والدين ، جـ١ ، ترجمة د. أحمد أبوزيد وآخرين ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

١٦- جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم، ج١ ، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، دار المعارف ، القاهرة، ط٢ ، ١٩٨٢م.

١٧- جيمس هنرى برستد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة زكى سوس، دار الكرنك للنشر، القاهرة، ١٩٦١م.

١٨- حسن پيرنيا، تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العصر الساسانى، ترجمة د. محمد نور الدين عبدالمنعم ود. السباعى محمد السباعى ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٩- د. حسن ظاظا ، اللسان والإنسان : مدخل إلى معرفة اللغة، دار الفكر العربى، القاهرة ، ١٩٧١م.

٢٠- د. حسين الحاج حسن، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٨م.

٢١- د. حسين مجيب المصرى، الأسطورة بين العرب والفرس والترك، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٩١م.

٢٢- ديتلف نلسن وآخرون ، التاريخ العربى القديم ، ترجمة د. فؤاد حسنين على، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٣- د. رشاد الشامى، تطور وخصائص اللغة العبرية القديمة والوسيطة والحديثة، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، ١٩٧٨م.

٢٤- د. رشدى عليان وسعدون الساموك، الأديان: دراسة تأريخية مقارنة، القسم الأول، الديانات القديمة، جامعة بغداد، ١٩٧٦م.

٢٥- رندل كلارك ، الرمز والأسطورة في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م.

٢٦- روبرتسن سميث ، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٧- زكريا بن محمود القزوينى ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، دار المعارف

للطباعة والنشر ، سوسة - تونس، بدون تاريخ .

٢٨- زينون كاسيدوفسكى، الواقع والأسطورة فى التورات، ترجمة حسان ميخائيل إسحق، الأبجدية للنشر، دمشق ، ١٩٩٠م.

٢٩- سبتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، دار الرقى، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٠- سبينوزا ، رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة د. حسن حنفى ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨١م.

٣١- د. سلوى ناظم ، الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة ، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٨م.

٣٢- د. سليم حسن، الأدب المصرى القديم أو أدب الفراعنة، الجزء الأول، أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٩٠م

٣٣- د. سليم حسن، الديانة المصرية القدمية وأصولها ، (تاريخ الحضارة المصرية ، مج١ : العصر الفرعونى ، تأليف د. محمد شفيق غربال وآخرين ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ).

٣٤- د. سيد القمنى، الأسطورة والتراث ، دار سينا للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٢م.

٣٥- د. شكرى محمد عياد ، البطل فى الأدب والأساطير ، دار المعرفة ، القاهرة، ١٩٥٩م.

٣٦- شوقى عبد الحكيم، أساطير وفولكلور العالم العربى ، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٤م.

٣٧- صمويل نوح كريمر (نشر وتقديم) ، أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٧٤م.

٣٨- صمويل نوح كريمر، إينانا وديموزى: طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطه ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط٢ ، ١٩٩٣م.

٣٩- د. عبد الحميد يونس ، الحكاية الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٤٠- د. عبد العزيز صالح، مصر والشرق الأدنى القديم، ج١ : مصر والعراق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤ ، ١٩٩٠م .

٤١- د. عبد المعطى شعراوى، أساطير إغريقية، جـ١ : أساطير البشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٢م.

٤٢- عصام الدين حفنى ناصف ، اليهودية فى العقيدة والتاريخ ، دار العالم الجديد، القاهرة، ١٩٧٧م .

٤٣- د. على العنانى وآخرون ، كتاب الأساس فى الأمم السامية ولغاتها وقواعد اللغة العبرية وآدابها، المطبعة الأميرية ببولاق ، القاهرة، ١٩٣٥م .

٤٤- د. على زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الأندلس ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٤م .

٤٥- د. على عبد الواحد وافى ، الأدب اليونانى القديم، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩م.

٤٦- فرانسواز دونان وكريستيان زڤى كوش، الآلهة والناس فى مصر من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥ ميلاديًا، ترجمة فريد بورى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٧م.

٤٧- فوزى العنتيل ، الفولكلور ما هو ، دار المسيرة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٧م.

٤٩- كمال الدين الدميرى ، حياة الحيوان الكبرى، جـ٢ ، دار الفكر ، بيروت، بدون تاريخ.

٥٠- د. محمد بحر عبد المجيد ، اليهودية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٨م.

٥١- مجلة سومر للدراسات والأبحاث، بغداد ، المجلد ٤١ .

٥٢- د. نبيلة إبراهيم ، أشكال التعبير فى الأدب الشعبى، مكتبة غريب، القاهرة، ط٣، ١٩٨٩م.

٥٣- د. نبيلة إبراهيم ، قصصنا الشعبى من الرومانسية إلى الواقعية، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٩٢م.

٥٤- ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة، مج١،٢ ، ترجمة محمد بدران ، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.

٥٥- باروسلاف تشرنى، الديانة المصرية القديمة، ترجمة د. أحمد قدرى ، هيئة الآثار المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م.

مراجع عبرية:

٥٦- أهارون يعقوب جرينبرج، عطورى توراه (زخارف التوراة)، تل أبيب ، ١٩٧٦م، المجلد الثالث .

٥٧- ى. ب . ليبنر ، كل أجادوت يسرائيل (كل أساطير إسرائيل)، أحيآساف وعيڤر للنشر، أورشليم ، ١٩٥٠م.

٥٨- يهودا برجمان، إيلياهو هنابى بأجاداه أو بفلكلور (إيلياهو النبى فى الأجاداه والفولكلور)، الموسوعة العبرية ، مؤسسة إصدار الموسوعات ، أورشليم، ١٩٨٨م، المجلد الثالث .

٥٩- يهوشوع جوتمان، إيليا، الموسوعة المقرائية ، مؤسسة بياليق للنشر، أورشليم، ١٩٦٨م، المجلد الأول.

٦٠- ى. قوجمان، ميلون عڤرى - عراڤى (قاموس عبرى- عربى) ، دار الرائد العربى للطباعة والنشر، القاهرة ، بدون تاريخ .

٦١- ر.هـ. ، إيلياهو هتشبى (إيلياهو التشبى)، المعجم المقرائى، تحرير مناحم سوليئالى وموشيه بركوز، مؤسسة دڤير للنشر، تل أبيب ، ١٩٦٥م.

٦٢- ر. هـ .، بنى هنبيئيم (بنو الأنبياء) ، المعجم المقرائى .

مراجع إنجليزية

63- Browne, Lewis, The World's Great Scriptures, The Macmillan Company, New York, 1966 .

64- Buttrick, George Arthur (ed.), The Interpreter's Bible, Abingdon Press, New York, 1952 , vol. 3 .

65- Cotterelle , Arthur, A Dictionary of World Mythology, Oxford University Press, Oxford, 1986 .

66- Easton , M.G., The Illustrated Bible Dictionary, Cresscent Books, New York, 1989 .

67- The Encyclopedia Americana, Americana Corporation, Connecticut, 1980 , Vol's 6, 9, 17 .

68- The Encyclopedia Britannica, William Benton Publishers , Chicago, vol.15 .

69- Encyclopedia Judica , Keter Publishing House Limited, Jerusalem, 1971, Vol. 4 .

70- Every, George, Christian Mythology , Hamlyn Publishing Group Limited, London, 1987 .

71- Frank , Joseph , Literature From The Bible, Little Brown and Company, Boston, 1963 .

72- Freud, Sigmund, Moses and Monotheism, Translated From German by Katherine Jones, Vintage Books, New York , 1955 .

73- Graves, Robert, The Greek Myths, Penguin Books, Baltimore, 1966, Vol.I .

74- Hamilton, Edith, Mythology, The American Library, New York , 1957 .

75- Kaster, Joseph , Putman's Concise Mythological Dictionary, Capricorn Books, New York , 1964 .

76- Lexicon Universal Encyclopedia, Lexicon Publications, Inc., New York, Vol . 6 .

77- Lods, Adolph, Israel From its Beginnings to the Middle of the Eighth Century, Routledge & Kegan Paul LTD., London, 1962 .

78- New Larouse Encyclopedia of Mythology, Crescent Books, New York , 1989 .

79- Rowley, H.H., The Growth of the Old Testament, Harper & Row Publishers, New York, 1963 .

80- Trawick , Buckner B., The Bible As Literature, Barnes & Noble, Inc, New York , 1963 .

81- Wilson, Richard Albert, The Miraculous Birth of Language, Hazel Watson & Viney Ltd., London , 1941 .

المحتويات


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET